الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب

نحمدك يا من اسمه اسمى الاسامي ونصلي على رسولك محمد النبي التهامي على ما وفقت لطبع

الحسامي

للشيخ الامام الالمعي والقرم الهمام اللوذعي حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي المتوفى سنة ٦٤٤

مع شرحه

العجيب في حل الغريب للفاضل اللبيب المولوي محمد نظام الدين الكيرانوي سلمه الله القوي اعني

النظامي

تحت ادارة المفتقر الى الله الصمد محمد عبد الاحد وفقه الله التزود لغد سنة ١٣٢٢

في المطبع المجتبائي الواقع في بلدة دهلي

(کاپی رائٹ محفوظ)

Marfat.com

138247

الفهرس السامی لمضامین الحسامی

صفحه	مضمون
۲	اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس
۳	اما الكتاب فالقرآن المنزل الخ وهو اسم للنظم والمعنى جميعا۔
۴	القسم الاول فی وجوه النظم صيغة ولغة
〃	الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
۵	العام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى۔
۶	المشترك ما اشترك فيه معان واسام لا على سبيل الانتظام۔
〃	المأول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرای۔
۷	القسم الثانی فی وجوه البيان الخ
〃	الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة
〃	النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى فی المتكلم
〃	المفسر ما ازداد وضوحا على النص بحيث لا يحتمل التخصيص والتاويل
۸	المحكم ما ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل
〃	الخفی ما خفی المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب۔
۹	المشكل ما لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب
۱۰	المجمل ما ازدحمت فيه المعانی فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا ببيان من المجمل
〃	المتشابه ما لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه۔
۱۱	القسم الثالث فی وجوه استعمال ذلك النظم
〃	الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له۔
〃	المجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما۔
〃	الاتصال نوعان الاول اتصال الحكم بالعلة۔
۱۲	الثانی اتصال النوع بالسبب المحض
۱۳	اتصال السبب والمسبب نظير عطف الجملة الناقصة على الكاملة۔
〃	حكم المجاز وجود ما اريد به خاصا كان او عاما
۱۴	الحقيقة والمجاز لا يجتمعان۔

صفحه	مضمون
۱۵	لفظ اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت۔
۱۶	العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز
〃	اذا تعذرت الحقيقة يصير الى المجاز
〃	المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة۔
۱۷	المجاز خلف عن الحقيقة فی التكلم عند ابی حنيفة وفی الحكم عندهما۔
〃	جملة ما تترك به الحقيقة خمسة۔
۱۸	الصريح لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه
〃	الكناية ما استتر المراد منه وحكمه انه لا يجب العمل به الا بالنية
۱۹	جعلت الكنايات طلاق الا قوله اعتدی واستبرئی رحمك
〃	الاصل فی الكلام هو الصريح فاما الكناية ففيها نوع قصور
۲۰	القسم الرابع فی معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم
〃	عبارة النص هو ما سيق الكلام له واريد به قصدا
〃	اشارة النص هو ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له۔
〃	دلالة النص هو ما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرای۔
۲۱	مقتضی النص هو زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه
〃	الفرق بين المقتضی والمحذوف ان المحذوف ثابت لغة والمقتضی شرعا۔
۲۲	الثابت بمقتضی النص لا يحتمل التخصيص
〃	المقتضی لا عموم له۔
〃	من الوجوه الفاسدة ان التنصيص على الشیء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفی الحكم عما عداه۔
۲۳	ومنها ما قال الشافعی ان الحكم متى علق بالشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص اوجب نفی الحكم عند عدم الشرط او الوصف۔
۲۴	الشرط داخل على السبب دون الحكم عندنا
۲۵	فرق الشافعی بين المالی والبدنی ساقط
〃	ومنها ما قال الشافعی ان المطلق محمول على المقيد

صفحه	مضمون
۲۵	وان كانا فی حادثتين وعندنا لا يحمل وان كانا فی حادثة بعد ان يكونا فی حكمين۔
۲۶	اذا دخل الاطلاق والتقييد فی السبب يجری كل على سننه۔
۲۷	ومنها ما قال بعضهم ان العام يختص بسببه مطلقا وعندنا انما يختص اذا لم يكن مستقلا بنفسه
۲۸	ومنها ما قال بعضهم ان القرآن فی النظم يوجب القران فی الحكم۔
〃	فصل فی الامر۔
۲۹	الامر طلب الفعل وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل
〃	الامر بعد الحظر وقبله سواء۔
۳۰	الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الاداء على الفور
〃	الامر المقيد بالوقت انواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدی وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة
۳۱	السببية تنتقل الى آخر جزء الوقت۔
۳۲	لا تبطل صلوة العصر بعارض الغروب وتبطل صلوة الفجر بعارض الطلوع۔
〃	النوع الثانی من الموقت ما جعل الوقت معيارا للواجب وسببا لوجوبه كوقت الصوم
۳۳	الفرق بين المريض والمسافر ان المريض يقع صومه عن الفرض بكل حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر مقام المشقة۔
۳۴	صح تعيين النافلة فی حقه لا فی حق الله۔
〃	النوع الثالث من الموقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج۔
۳۵	فصل فی حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وقضاء
۳۶	القضاء يجب بما يجب به الاداء عند العامة
۳۷	الاداء اداء محض واداء يشبه القضاء والمحض كامل وقاصر۔
۳۸	القضاء نوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول۔
۳۹	جميع اقسام الاداء والقضاء تتحقق فی حقوق العباد ايضا
۴۰	الفرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء ان القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء دون القضاء
۴۱	من الاداء ما لا يجب الا بالقدرة الميسرة للاداء

صفحه	مضمون
۴۲	القدرة الميسرة فيشترط دوامها لبقاء الواجب
۴۳	بيان الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة
۴۴	فصل فی صفة الحسن للمأمور به وهو نوعان حسن لمعنى فی عينه وحسن لمعنى فی غيره والاول نوعان ما كان المعنى فی وضعه كالصلوة وما التحق بالواسطة بما كان المعنى فی وضعه كالزكوة
۴۵	الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب الخ
〃	الذی حسن لمعنى فی غيره نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود كالوضوء وما يحصل المعنى بفعل المأمور به كالصلوة على الميت۔
۴۶	فصل فی النهی المنهی عنه قبيح لعينه كالكفر وقبيح لغيره كالوطی فی حالة الحيض۔
۴۷	النهی عن الافعال الحسية يقع على القبيح لعينه
	النهی عن الافعال الشرعية يقع على القبيح لغيره وصفا
۴۸	النهی يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد
۴۹	لا منافاة بين المشروع باصله والقبيح بوصفه
۵۰	صوم يوم النحر مشروع باصله غير مشروع بوصفه وكذا وقت طلوع الشمس صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان۔
۵۱	الفرق بين النكاح والبيع فيما شرعا له ان النكاح شرع للملك ضروری لا ينفصل عن الحل والتحريم بضاده والبيع شرع لملك العين والحل فيه تابع
۵۲	ما قام مقام غيره انما يعمل لعلة الاصل۔
〃	فصل فی حكم الامر والنهی فی ضد ما نسبا اليه۔
۵۳	الامر بالشیء يقتضی كراهة ضده۔
۵۴	فصل فی بيان اسباب الشرائع۔
۵۵	سبب الحج البيت وسبب الصوم الشهر وسبب الصلوة الوقت الخ۔
۵۶	الاصل فی اضافة الشیء الى الشیء ان يكون سببا له۔
۵۷	يصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه۔
〃	فصل فی العزيمة والرخصة۔
۵۸	الرخصة اسم لما بنی على اعذار العباد۔
〃	العزيمة اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل
۵۹	السنة نوعان سنة الهدی والسنن الزوائد
۶۰	يلزم القضاء بترك النفل بعد الشروع

Marfat.com

الفہرس السامی لمضامین الحسامی

138247

صفحہ	مضمون
۲	اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس
۳	اما الكتاب فالقرآن المنزل الخ وهو اسم للنظم والمعنى جميعا۔
۴	القسم الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة
〃	الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
۵	العام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى۔
۶	المشترك ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام۔
〃	المأول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرای۔
۷	القسم الثانى فى وجوه البيان الخ
〃	الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة
〃	النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى فى المتكلم
〃	المفسر ما ازداد وضوحا على النص بحيث لا يحتمل التخصيص والتاويل
۸	المحكم ما ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل
〃	الخفى ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب۔
۹	المشكل ما لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب
۱۰	المجمل ما ازدحمت فيه المعانى فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا ببيان من المجمل
〃	المتشابه ما لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه۔
۱۱	القسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم
〃	الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له۔
〃	المجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما۔
〃	الاتصال نوعان الاول اتصال الحكم بالعلة۔
۱۲	الثانى اتصال النوع بالسبب المحض
۱۳	اتصال السبب والمسبب نظير عطف الجملة الناقصة على الكاملة۔
〃	حكم المجاز وجود ما اريد به خاصا كان او عاما
۱۴	الحقيقة والمجاز لا يجتمعان۔

صفحہ	مضمون
۱۵	لفظ اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت۔
۱۶	العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز
〃	اذا تعذرت الحقيقة يصار الى المجاز
〃	المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة۔
۱۷	المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم عند ابى حنيفة وفى الحكم عندهما۔
〃	جملة ما تترك به الحقيقة خمسة۔
۱۸	الصريح لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه
〃	الكناية ما استتر المراد منه وحكمه انه لا يجب العمل به الا بالنية
۱۹	جعلت الكنايات بوائن الا قوله اعتدى واستبرئى رحمك
〃	الاصل فى الكلام هو الصريح فاما الكناية ففيها نوع قصور
۲۰	القسم الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم
〃	عبارة النص هو ما سيق الكلام له واريد به قصدا
〃	اشارة النص هو ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له۔
〃	دلالة النص هو ما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرای۔
۲۱	مقتضى النص هو زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه
〃	الفرق بين المقتضى والمحذوف ان المحذوف ثابت لغة والمقتضى شرعا۔
۲۲	الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص
〃	المقتضى لا عموم له۔
〃	من الوجوه الفاسدة ان التنصيص على الشئ باسمه العلم يوجب التخصيص ونفى الحكم عما عداه۔
۲۳	ومنها ما قال الشافعى ان الحكم متى علق بالشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص اوجب نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف۔
۲۴	الشرط دخل على السبب دون الحكم عندنا
۲۵	فرق الشافعى بين المالى والبدنى ساقط
〃	ومنها ما قال الشافعى ان المطلق يحمل على المقيد

صفحہ	مضمون
۲۵	وان كانا فى حادثتين وعندنا لا يحمل وان كانا فى حادثة بعد ان يكونا فى حكمين۔
۲۶	اذا دخل الاطلاق والتقييد فى السبب يجرى كل على سننه۔
۲۷	ومنها ما قال بعضهم ان العام يختص بسببه مطلقا وعندنا انه يختص اذا لم يكن مستقلا بنفسه
۲۸	ومنها ما قال بعضهم ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم۔
〃	فصل فى الامر۔
۲۹	الامر طلب الفعل وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل
〃	الامر بعد الحظر وقبله سواء۔
۳۰	الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الاداء على الفور
〃	الامر المقيد بالوقت انواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة
۳۱	السببية تنتقل الى آخر جزء الوقت۔
۳۲	لا تبطل صلوة العصر بعارض الغروب وتبطل صلوة الفجر بعارض الطلوع۔
〃	النوع الثانى من الموقت ما جعل الوقت معيارا للواجب وسببا لوجوبه كوقت الصوم
۳۳	الفرق بين المريض والمسافر ان المريض يقع صومه عن الفرض بكل حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر مقام المشقة۔
۳۴	صح تعيين الناذر فى حقه لا فى حق العبد۔
〃	النوع الثالث من الموقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج۔
۳۵	فصل فى حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وقضاء
۳۶	القضاء يجب بما يجب الاداء عند العامة
۳۷	الاداء اداء محض واداء يشبه القضاء والمحض كامل وقاصر۔
۳۸	القضاء نوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول۔
۳۹	جميع اقسام الاداء والقضاء تتحقق فى حقوق العباد ايضا
۴۰	الفرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء ان القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء دون القضاء
۴۱	من الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء

صفحہ	مضمون
۴۲	القدرة الميسرة يشترط دوامها لبقاء الواجب
۴۳	بيان الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة
۴۴	فصل فى صفة الحسن للمامور به وهو نوعان حسن لمعنى فى عينه وحسن لمعنى فى غيره والاول نوعان ما كان المعنى فى وضعه كالصلوة وما التحق بالواسطة بما كان المعنى فى وضعه كالزكوة
۴۵	الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب الخ
〃	الذى حسن لمعنى فى غيره نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود كالوضوء وما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة على الميت۔
۴۶	فصل فى النهى المنهى عنه قبيح لعينه كالكفر وقبيح لغيره كالوطى فى حالة الحيض۔
۴۷	النهى عن الافعال الحسية يقع على القبيح لعينه والنهى عن الافعال الشرعية يقع على القبيح لغيره وصفا
۴۸	النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد الخ
۴۹	لا منافاة بين المشروع باصله والقبيح بوصفه
۵۰	صوم يوم النحر مشروع باصله غير مشروع بوصفه وكذا وقت طلوع الشمس صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان۔
۵۱	الفرق بين النكاح والبيع فيما شرعا له ان النكاح شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن الحل والتحريم يضاده والبيع شرع لملك العين والحل فيه تابع
۵۲	ما قام مقام غيره انما يعمل لعلة الاصل۔
〃	فصل فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه۔
۵۳	الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده۔
۵۴	فصل فى بيان اسباب الشرائع۔
۵۵	سبب الحج البيت وسبب الصوم الشهر وسبب الصلوة الوقت الخ۔
۵۶	الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له۔
۵۷	يتكرر السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه۔
〃	فصل فى العزيمة والرخصة۔
۵۸	الرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد۔
〃	العزيمة اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل
۵۹	السنة نوعان سنة الهدى والسنن الزوائد
۶۰	يلزم القضاء بترك النفل بعد الشروع

صفحہ	مضمون
٦١	الرخص انواع اربعة نوعان من الحقيقة و نوعان من المجاز الاول مااستبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه مثل افطار المكره في نهار رمضان
٦٢	النوع الثاني مااستبيح مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر المريض
"	النوع الثالث ما وضع عنا من الاصر والاغلال
٦٣	النوع الرابع ماسقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في السلم۔
٦٤	القصر صدقة من الله لاتحتمل الرد۔
٦٥	من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر تخير بين صوم ثلثة ايام وبين سنة
٦٦	باب في بيان اقسام السنة۔
"	السنة نوعان مرسل و مسند۔
٦٧	المرسل فوق المسند وللمسند اقسام منها المتواتر
٦٨	المتواتر يوجب علم اليقين۔
٦٩	المشهور بمنزلة المتواتر لكن لايكفر جاحده
٧٠	الخبر المشهور صح الزيادة به على الكتاب۔
٧١	خبر الواحد يوجب العمل بشرائط اربعة تراعى في المخبر الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط
٧٢	المستور مثل الفاسق في الخبر بنجاسة الماء
٧٣	خبر الفاسق في طهارة الماء ونجاسته معتبر اذا تايد باكبر الرأي۔
٧٤	لاتقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه
"	ان كان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد يترك بحديثه القياس
٧٥	ان كان الراوي مجهولا فلا يخلو حاله عن خمسة اقسام
٧٦	المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانية وخبر الواحد غالب الرأي والمستنكر منه يفيد والنوع المستتر منه في حيز الجواز للعمل دون الوجوب
٧٧	الطعن المبهم لايوجب جرحا في الراوي۔
٧٨	فصل في المعارضة۔
"	التعارض بين الآيتين او الحديثين امتنع بجهلنا بالناسخ والمنسوخ۔
٧٩	اذا تعارض القياسان يعمل المجتهد بهما شاء بالتحري
٨٠	هل يعارض خبر النفي خبر الاثبات ام لا۔
٨١	ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة

صفحہ	مضمون
٨٢	باب البيان هو على خمسة اوجه بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة۔
"	بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا۔
٨٣	بيان التفسير يصح موصولا ومفصولا۔
"	بيان التغيير يصح بشرط الوصل
٨٤	الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى عندنا ويمنع الحكم بطريق المعارضة عند الشافعي رح
٨٥	الاستثناء متصل ومنفصل۔
٨٦	بيان الضرورة اربعة انواع۔
٨٧	اما بيان التبديل فهو النسخ وحكمه كمون في نفسه محتملا للوجود والعدم۔
٨٨	شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل
"	القياس لايصلح ناسخا وكذا الاجماع عند الاكثر
٨٩	يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا خلافا للشافعي۔
٩٠	يجوز نسخ التلاوة والحكم ونسخ احدهما دون الآخر
"	الزيادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي
٩١	افعال النبي صلعم متصلة بالسنن منقسمة على اربعة
٩٢	نيتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلعم في اظهار الاحكام بالاجتهاد
٩٣	باب متابعة اصحاب رسول الله صلعم
"	تقليد الصحابي واجب يترك به القياس
٩٤	باب الاجماع۔
"	اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع
٩٥	اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة
"	الاجماع على مراتب الاقوى اجماع الصحابة نصا
٩٦	الاجماع موجب لليقين عندنا۔
٩٧	باب القياس له حد وشرط وركن وحكم ودفع
٩٩	خص القليل من عموم قوله لاتبيعوا الطعام الخ لان التغير حصل بالنص مصاحبا للتعليل الخ
١٠٠	اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الخ للعاقبة۔
١٠١	ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده
١٠٢	المراد بصلاح الوصف للعلية كونه موافقا للعلل المنقولة عن السلف۔
١٠٣	العلة عندنا تعتبر علة بالاثر دون الاحالة والطرد
١٠٤	نقبح لصدية المستحسن بالقياس الخفي۔
١٠٥	الاستحسان ليس من باب خصوص العلل
١٠٦	حكم الناسي عفو لانه منسوب الى صاحب الشرع
١٠٧	حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه
١٠٨	العلل نوعان طردية ومؤثرة۔
"	العلل الطردية اربعة۔
١٠٩	الممانعة اربعة اقسام ممانعة في نفس الوصف وفي صلاحه للحكم وفي نفس الحكم وفي نسبته
١١٠	المناقضة مثل قولهم في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية۔
١١١	العلل المؤثرة ليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة۔
١١٣	المعارضة التي فيها مناقضة نوعان۔
١١٤	الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان

صفحہ	مضمون
١١٤	من حيث التعيين قبل الشروع وبعده
١١٥	المعارضة الخالصة نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح۔
١١٦	والثاني في علة الاصل وهو باطل۔
١١٧	فصل في الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا
١١٨	الترجيح يقع بقوة الاثر
١١٩	الترجيح يقع بقوة ثباته في الحكم المشهود به
١٢٠	الترجيح يقع بكثرة الاصول وبعدم الحكم عند عدم الوصف۔
١٢١	فصل۔ الاحكام اربعة انواع۔
١٢٢	حقوق الله ثمانية انواع۔
١٢٣	الكفارات حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة
"	صدقة الفطر عبادة فيها معنى المؤنة۔
"	العشر مؤنة فيها معنى القربة۔
١٢٤	الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة۔
"	خمس الغنائم والمعادن حق قائم بنفسه
١٢٥	السبب الحقيقي ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لاتضاف الى السبب۔
١٢٦	اليمين بالله يسمى سببا للكفارة مجازا۔
١٢٧	التنجيز يبطل التعليق عندنا۔
١٢٨	الواجب في العلة الحقيقية اقتران الحكم مع العلة
١٢٩	النصاب جعل علة بصفة النماء فلتراخي الحكم اشبه الاسباب۔
١٣٠	شراء القريب علة العتق بواسطة الملك۔
١٣١	اقامة الشيء مقام غيره نوعان الاول اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر۔
١٣٢	الثاني اقامة الدليل مقام المدلول۔
"	الشرط عبارة عما يضاف اليه الحكم وجودا عنده لاوجوبا به۔
١٣٣	اذا اجتمع العلة الصالحة والشرط يضاف الحكم الى العلة وكذا اذا اجتمع العلة والسبب سقط حكم السبب
١٣٤	الشرط اذا سبق العلة يكون له حكم السبب
١٣٥	العلامة ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود۔
١٣٦	فصل اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا قالت المعتزلة نعم قالت الاشعرية لا
١٣٧	الصحيح ان العقل معتبر لاثبات الاهلية۔
١٣٨	لادليل عندنا جعل العقل عذرا موجبة بنفسه عندنا من الغاه۔
١٣٩	فصل في بيان الاهلية۔
"	الاهلية نوعان اهلية الوجوب اهلية الاداء
١٤٠	اهلية الاداء نوعان قاصر وكامل۔
١٤١	الصبي المحجور اذا قبل الوكالة لم تلزمه العهدة واذا اوصى باعمال البر بطلت وصيته
١٤٢	فصل في الامور المعترضة على الاهلية۔
"	العوارض نوعان سماوي ومكتسب۔
١٤٣	حد الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر الخ
"	الصغر في اول احواله كالجنون۔
١٤٤	العته بعد البلوغ مثل الصبا مع العقل۔

صفحہ	مضمون
١٤٥	النسيان في الكل لايجعل من اسباب العفو۔
١٤٦	النوم عجز عن استعمال القدرة الخ والاغماء اشد منه
١٤٧	الرق لايحتمل التجزي وكذا العتق والاعتاق
١٤٨	الرق ينافي مالكية المال دون مالكية غيره وينافي كمال الحل
١٤٩	الحل تنتصف بالرق۔
١٥٠	الرق لايؤثر في عصمة الدم انما يؤثر في قيمته
١٥١	انقطعت الولايات بالرق وصح امان المأذون
١٥٢	المرض لاينافي اهلية الحكم والعبارة۔
١٥٣	ينفذ اعتاق الراهن ويجوز الوصية من الثلث
١٥٤	الحيض والنفاس لايعدمان الاهلية بوجه ما
"	الموت يسقط به التكليف
١٥٥	الكفالة بالدين عن الميت لاتصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا كان الدين عنه ساقطا
١٥٦	الميت له حكم الاحياء في احكام الآخرة
١٥٧	فصل في العوارض المكتسبة
"	الجهل انواع اربعة الاول جهل باطل وهو الكفر
١٥٨	الثاني جهل صاحب الهوى والباغي
١٥٩	كما ان جهل صاحب الهوى والباغي مردود كذلك جهل من خالف اجتهاده الكتاب الخ
١٦٠	الثالث جهل يصلح شبهة۔
"	الرابع جهل يصلح عذرا۔
١٦١	السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور
١٦٢	الهزل لاينافي الرضى بالمباشرة وينافي اختيار الحكم والرضى
١٦٣	تاثير الهزل في جنس العوض وفي قدر العوض
١٦٤	ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
١٦٥	الخلع لايحتمل الخيار عندهما فيجب المسمى
١٦٦	الاقرار يبطله الهزل كذلك تسليم الشفعة والابراء يبطلها الهزل
١٦٧	السفه لايمنع شيئا من احكام الشرع ولايوجب الحجر عند ابي حنيفة
١٦٨	الخطا جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى
"	السفر من اسباب التخفيف۔
١٦٩	الاكراه نوعان كامل وقاصر۔
١٧٠	رخص في اجراء كلمة الكفر الخ في الاكراه الكامل
١٧١	يظهر اثر الاكراه اذا كان في تبديل النسبة واذا اقتصر في تفويت الرضاء
١٧٢	الاكراه الكامل يفسد الاختيار والاختيار الفاسد في معارضة الصحيح كالعدم۔
١٧٣	المكره على القتل يأثم۔
"	تسليم المكره يقتصر عليه۔
١٧٤	الاكراه لايعدم الاختيار۔
١٧٥	باب حروف المعاني۔
"	الواو لمطلق الجمع عندنا۔
١٧٦	قد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلاتجب المشاركة في الخبر
١٧٧	الفاء للوصل والتعقيب۔
١٧٨	ثم للعطف على سبيل التراخي۔
١٧٩	بل لموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله۔
"	لكن للاستدراك۔
١٨٠	العطف بلكن انما يستقيم عند اتساق الكلام۔
"	او تدخل بين اسمين او فعلين فتتناول احد المذكورين
١٨١	حتى للغاية۔
١٨٢	الباء للالصاق۔
١٨٣	على للالزام
"	من للتبعيض۔
"	الى لانتهاء الغاية۔
"	في للظرف
"	ان للشرط واذا يصلح للوقت والشرط۔
١٨٤	متى للوقت
	من وما وكل وكلما تدخل في باب الشرط۔

Marfat.com

الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب

نحمدك يا من اسمه اسمى الاسامي ونصلي على رسولك محمد النبي التهامي على ما وفقت لطبع

الحسامي

للشيخ الامام الالمعي والقرم الهمام اللوذعي حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي المتوفى سنة ٦٤٤

مع شرحه

العجيب وحله الغريب للفاضل اللبيب المولوي محمد نظام الدين الكيرانوي سلمه الله القوي اعني

النظامي

تحت ادارة المفتقر الى الله الصمد محمد عبد الاحد وفقه الله التزود لغد سنة ١٣٢٢

في المطبع المجتبائي الواقع في بلدة دهلي

(كاپی رائٹ محفوظ)

Marfat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول

اصول الشرع ثلثة

اما الكتاب

فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز

القرآن
هو النظم والمعنى
جميعا

الصّلوة خاصّة واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة وهى اربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد

الخاص

Marfat.com

او كل اسم وضع لمسمّى معلوم على الانفراد والعام وهو

احترز به عن الاعيان المشتركة كالمشتري والجارية

كل لفظ ينتظم جمعاً من المسميات لفظاً او معنى وحكمه

يشمل — تفسير للانتظام — تقسيم للجمع كما تقدم

انه يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً ويقيناً كالخاص فيما تناوله

وهو المذهب عندنا خلافاً للشافعي رح الا اذا لحقه خصوص

اي ايجاب العام الحكم قطعاً — المختار — فان العام عنده يوجب الحكم ظناً كالمامر — اي العام

معلوم او مجهول كاية الربوا في البيع فحينئذ يوجب الحكم

اي معلوم المراد

العام

علی تجوّز ان یظهر الخصوص فیه بتعلیله او بتفسیره

والمشترک وهو ما اشترک فیه معانٍ او اسامٍ لا علی سبیل الانتظام ‹ وحکمه التوقف فیه بشرط التأمل لیترجح بعض وجوهه

والمأوّل وهو ما ترجح من المشترک بعض وجوهه بغالب الرأی وحکمه

المشترک والمأوّل

العمل به علی احتمال الغلط. والقسم الثانی فی وجوه
البیان بذلک النظم وهی اربعة الظاهر وهو
ما ظهر المراد منه بنفس الصیغة والنص وهو ما
ازداد وضوحا علی الظاهر بمعنی فی المتکلم
نحو قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی
وثلث ورباع الآیة فانه ظاهر فی الاطلاق نص فی بیان
العدد لانه سیق الکلام لاجله والمفسر وهو

الظاهر والنص والمفسر

ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه
احتمال التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فسجد
الملئكة كلهم اجمعون وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال
تخصيص ولا تاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة
واحكم المراد به عن التبديل سمى محكما وانما يظهر
التفاوت فى موجب هذه الاسامى عند التعارض اما
الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا ولهذه الاسامى
اضداد تقابلها فضد الظاهر الخفي وهو

المحكم والخفي

ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب
كآية السرقة فانها خفية في حق الطرار والنباش
لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وحكمه النظر فيه
ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد منه
وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا
بالتامل فيه بعد الطلب لدخوله في اشكاله وحكمه

المشكل

يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع ان القارورة لا تكون من الفضة بل تكون من الزجاج ولكن لما تاملنا وجدنا الفضة مستقلة

التأمل فيه بعد الطلب وضد المفسر المجمل و
هو ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباها
لا يدرك الا ببيان من جهة المجمل كآية الربوا
وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به الى
ان ياتيه البيان وضد المحكم المتشابه وهو
ما لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه وحكمه
التوقف فيه ابدا على اعتقاد حقية المراد به

المجمل والمتشابه

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية فالحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له والمجاز اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما معنى كما في تسمية الشجاع أسدا او البليد حمارا او ذاتا كما في تسمية المطر سماء والاتصال سببا من هذا القبيل وهو نوعان أحدهما اتصال الحكم بالعلة

الحقيقة
والمجاز والاتصال نوعان
اتصال الحكم بالعلة

فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا استعير السبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب الحاصل ان استعارة الملزوم للازم

كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى
الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى
النصف الاخر يعتق هذا النصف الاخر ولو قال ان ملكت
لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه فان عنى باحدهما الاخر
تعمل نيته في الموضعين لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق
في القضاء ويصدق ديانة والثاني اتصال الفرع بما هو
سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك
المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة وانه يوجب
استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه

اتصال الفرع بالسبب المحض والمجاز

لان اتصال الفرع بالاصل فی حق الاصل فی حکم العدم
لاستغنائه عن الفرع وهو نظیر الجملة الناقصة
اذا عطفت علی الکاملة توقف اول الکلام علی
اخره لصحته وافتقاره الیه فاما الاول فتام فی
نفسه لاستغنائه عنه وحکم المجاز وجود ما ارید
به خاصا کان او عاما کما هو حکم الحقیقة ولهذا
جعلنا لفظ الصاع فی حدیث ابن عمر لا تبیعوا الدرهم
بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین عاما فیما یحله و
یجاوره وابی الشافعی ذلک وقال لا عموم للمجاز
لانه ضروری یصار الیه توسعة للکلام وهذا
باطل لان المجاز موجود فی کتاب الله تعالی والله
تعالی یتعالی عن العجز والضرورات ومن حکم

اتصال السبب والمسبب نظیر عطف الجملة الناقصة علی الکاملة

الحقيقة والمجاز لا يجتمعان

الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد ولهذا قال محمد في الجامع لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مردودا الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز وانما عمّهم الامان فيما اذا استأمنوا على ابنائهم ومواليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهرا يتناول الفروع لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة فبقي مجرد الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعا بها الكافر الى نفسه يثبت بها الامان لصورة المسالمة وان لم تكن ذلك حقيقة وانما ترك في الاستيمان على الآباء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع

Marfat.com

دون الاصول فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه
في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة
جميعا ويحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا وكذلك قال
ابو حنيفة ومحمد فيمن قال لله على ان اصوم رجبا
ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول و
اضافة الدار يراد بها نسبة السكنى فاعتبر عموم المجاز
وهو نظير ما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم
ليلا او نهارا اعتق لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد
حمل على مطلق الوقت ثم الوقت يدخل فيه الليل
والنهار واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا بل هو نذر بصيغته

لفظ اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت

Marfat.com

يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح
يصلح يمينا كتحريم المباح وهذا كشراء القريب فانه
تملك بصيغته تحرير بموجبه ومن حكم هذا
الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط
المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل فان كانت
الحقيقة متعذرة كما اذا حلف لا ياكل من هذه
النخلة او مهجورة كما اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان صير الى المجاز وعلى هذا قلنا
ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب
لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة
المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي مهجور شرعا

العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز والحقيقة اذا تعذرت صير الى المجاز

فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة و مجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة حتى صحت الاستعارة به عنده وان لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة اولى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة فصار اولى ثم جملة ما تترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا وبدلالة اللفظ

المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عنده وفي الحكم عندهما وما تترك به الحقيقة خمسة

Marfat.com

فی نفسه کما اذا حلف لا یاکل لحمًا فاکل لحم السمک لم یحنث وکذا اذا حلف لا یاکل فاکهة فاکل العنب لم یحنث عند ابی حنیفة لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول وزیادة فی الثانی واما الصریح فمثل قوله بعت واشتریت ووهبت وحکمه تعلق الحکم بعین الکلام وقیامه مقام معناه حتی استغنی عن العزیمة لانه ظاهر المراد وحکم الکنایة انه لا یجب العمل به الا بالنیة لانه مستتر المراد وذلک مثل المجاز قبل ان یصیر متعارفا وسمی البائن والحرام ونحوهما کنایات الطلاق مجازا لانها معلومة المعانی لکن الابهام فیما تتصل به وتعمل فیه فلذلک شابهت الکنایات فسمیت بذلک مجازا ولهذا الابهام احتیج الی النیة فاذا زال الابهام بالنیة

الصریح وحکمه وحکم الکنایة

Marfat.com

وجب العمل بموجباتها من غیر ان تجعل عبارة عن الصریح ولذلک جعلناها بوائن الا فی قول الرجل اعتدی لان حقیقته للحساب ولا اثر لذلک فی النکاح والاعتداد یحتمل ان یراد به ما یعد من غیر الاقراء فاذا نوی الاقراء وزال الابهام بالنیة وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء و قبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعیر الحکم لسببه وکذلک قوله استبرئ رحمک وقد جاءت به السنة ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لسودة رضی الله عنها اعتدی ثم راجعها وکذلک انت واحدة یحتمل نعتا للطلقة ویحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنیة کان دلالة علی الصریح لا عاملا بموجبه ثم الاصل فی الکلام هو الصریح فاما الکنایة ففیها ضرب قصور من حیث انه یقصر عن البیان بدون النیة وظهر هذا التفاوت

جعلت الکنایات بوائن الا الثلث وهی اعتدی الخ

فيما يدرأ بالشبهات حتى ان المقرّ على نفسه ببعض
الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح
لا يستوجب العقوبة والقسم الرابع في معرفة وجوه
الوقوف على احكام النظم وهي اربعة الاستدلال
بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة
ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كما
في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الاية سيق
الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة
الى زوال املاكهم الى الكفار وهما سواء في ايجاب
الحكم الا ان الاول احق عند التعارض واما دلالة النص
فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي كالنهي

القسم الرابع
عبارة النص واشارته
ودلالته

عن التأليف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة
التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل
الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالات النصوص الا عند التعارض دون الاشارة
واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة
المنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب تقديمه لتصحيح
المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما
للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص الا
عند المعارضة به وقد يشكل على السامع الفصل

اقتضاء النص
الفرق بين المقتضى
والمحذوف

بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة والمقتضى شرعا وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال يتحول عن القرية الى المحذوف وهو الاهل عند التصريح به ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي والتخصيص فيما يحتمل العموم وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة

فصل ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخر فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم ان التنصيص على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفي الحكم

الثابت بالمقتضى لا يخصص والمقتضى لا عموم فيه فصل في الوجوه الفاسدة

عما عداه وهذا فاسد لان النص لم يتناوله فكيف
يوجب الحكم فيه نفيًا واثباتًا ومنها ما قال الشافعی رح
ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمّى بوصف
خاص اوجب نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف
ولهذا لم يجوّز نكاح الامة عند فوات الشرط او
الوصف المذكورين فى قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنٰت المؤمنٰت فمما
ملكت ايمانكم من فتيٰتكم المؤمنٰت وحاصله
انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا
فى منع الحكم دون السبب ولذلك ابطل تعليق
الطلاق والعتاق بالملك وجوّز التكفير بالمال
قبل الحنث لان الوجوب حاصل بالسبب على اصله

التعليق بالشرط يعمل فی منع الحكم دون السبب عند الشافعی

ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط والمالی یحتمل الفصل
بین وجوبه ووجوب ادائه اما البدنی فلا یحتمل
الفصل فلما تاخر الاداء لم یبق الوجوب وانا نقول بان قطع
درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان یكون علة للحكم كما فی قوله
تعالی الزانی والسارق ولا اثر للعلة فی النفی بلا خلاف ولو كان شرطا فالشرط
داخل علی السبب دون الحكم فمنعه من اتصاله بمحله و
بدون الاتصال بالمحل لا ینعقد سببا ولهذا لو حلف
لا یطلق فعلق الطلاق بالشرط لا یحنث ما لم یوجد الشرط
وهذا بخلاف خیار الشرط فی البیع لان الخیار داخل علی
الحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا یبیع فباع بشرط
الخیار یحنث واذا ثبت ان التعلیق تصرف فی السبب

الشرط
داخل علی السبب دون
الحكم عندنا

Marfat.com

باعدامه الى زمان وجود الشرط لا فى احكامه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير بالمال قبل الحنث وفرقه بين المالى والبدنى ساقط لان حق الله تعالى فى المالى فعل الاداء والمال آلته وانما يقصد عين المال فى حقوق العباد ومن هذه الجملة ما قال الشافعى ان المطلق محمول على المقيد وان كانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب نفى الحكم عند عدمه فى المنصوص عليه وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا فى

فرق الشافعی بین المالی والبدنی ساقط والمطلق محمول علی المقید عنده لا عندنا

Marfat.com

حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين لامكان العمل
بهما قال ابو حنيفة رح ومحمد رح فيمن قرب التي ظاهر
منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا
انه يستانف ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف
لان شرط الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط
التقديم على المسيس وذلك منصوص عليه في
الاعتاق والصيام دون الاطعام وكذلك اذا دخل
الاطلاق والتقييد في السبب يجري كل واحد منهما
على سننه كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد
الكافر بالنص المطلق باسم العبد وعن العبد المسلم بالنص
المقيد بالاسلام لانه لا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع وهو نظير
ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه فصار الحكم

اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب يجري كل على سننه

الواحد قبل وجوده معلقا و مرسلا لان الارسال و التعليق يتنافيان وجودا و اما قبل وجوده فهو معلق بالشرط اى معدوم يتعلق وجوده بالشرط و مرسل عن الشرط اى معدوم محتمل للوجود قبله والعدم الاصلى كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريقين و منها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه و عندنا انما يخص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه كقوله نعم او بلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوى سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء ويقول والله لا اتغدى فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدأ احترازا عن

العام يخص بسببه مطلقا عند الشافعي وعندنا اذا لم يكن مستقلا بنفسه

الغاء الزيادة و منها ما قال بعضهم ان القران في النظم يوجب القران في الحكم مثل قول بعضهم في قوله تعالى و اقيموا الصلوة وأتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبي قالوا لان العطف يقتضي المشاركة و اعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حران العتق يتعلق بالشرط لانه في حق التعليق قاصر

فصل في الامر

وهو من قبيل الوجه الاول من القسم الاول مما ذكرنا من الاقسام فان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص

وهو طلب الفعل وموجبه عند الجمهور الإلزام
إلا بدليل والأمر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب
له في التكرار ولا يحتمله لأن لفظ الأمر صيغة
اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ
الفعل فرد فلا يحتمل العدد ولهذا قلنا في قول
الرجل لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ولا تعمل
نية الثنتين فيه لأنه نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة
لأن ذلك جنس طلاقها فصار من طريق الجنس واحدا

موجب الامر عند الجمهور الالزام الا بدليل

ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا والمقيد بالوقت انواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفواته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سببا والاصل في هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب

الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الاداء على الفور والمقيد انواع

ان يجعل بعضه سببا وهو الجزء الذي يتصل به
الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب
والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه لانه لما وجب
نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدر
وجب الاقتصار على الادنى ولم يجز تقريره على ما سبق
قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل
بلا دليل ثم كذلك تنتقل الى ان يتضيق الوقت
عند زفر والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا
فتعين السببية فيه لما يلي الشروع في الاداء اذ
لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر
حاله في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر
والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر
صفة ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في
الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس
بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كما في

السببية تنتقل الى آخر جزء الوقت

Marfat.com

العصر يستانف في وقت الاحمرار وجب ناقصا فيتادى
بصفة النقصان ولا يلزم على هذا اما اذا ابتدأ العصر
في اول وقته ثم مده الى ان غربت الشمس فانه لا يفسد
لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما
يتصل به من الفساد بالبناء عفوا لان الاحتراز عنه
مع الاقبال على الصلوٰة متعذر واما اذا خلا الوقت
عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال
الضرورة الداعية لانتقال السببية عن الكل الى الجزء
فوجب بصفة الكمال فلا يتادى بصفة النقصان في الاوقات
الثلثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض **والنوع
الثاني** ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه
وهو وقت الصوم الا ترى انه قدر به واضيف اليه

لا تبطل صلوة العصر بعارض الغروب فتبطل صلوة الفجر بعارض الطلوع

ومن حكمه ان لا يبقى غيره مشروعا فيه فيصاب بمطلق
الاسم ومع الخطأ في الوصف الا في المسافر ينوي
واجبا اخر عند ابي حنيفة رح ولو نوى النفل ففيه روايتان
واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض بكل
حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس
الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح واما المسافر
فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر
فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص
فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه الى حاجته الدينية
ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه
لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا
لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين

الفرق بين المريض والمسافر

فصار واحداً من هذا الوجه فأصيب بمطلق
الاسم ومع الخطأ في الوصف وتوقف مطلق
الإمساك على صوم الوقت وهو المنذور لكنه
اذا صامه عن كفارة او قضاء عليه يقع عما
نوى لان التعيين انما حصل بولاية الناذر وولايته
لاتعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو
ان لا يبقى النفل مشروعاً فاما فيما يرجع الى حق
صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملاً لحقه
فلا والنوع الثالث المؤقت بوقت مشكل توسعه
وهو الحج فانه فرض العمر ووقته اشهر الحج و
حياته مدة يفضل بعضها للحجة اخرى مشكل
ومن حكمه ان عند محمد يسعه التاخير لكن بشرط
ان لا يفوته في عمره وعند ابي يوسف رح يتعين

صح تعيين الناذر في حقه لا في حق الله

عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات وظهر ذلك في حق المأثم لا غير حتى يبقى النفل مشروعا وجوازه عند الاطلاق بدلالة تعين من المؤدي اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام

فصل

في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه واختلف المشائخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء

الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء

قال عامتهم بانه يجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء اصل الواجب للقدرة على مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت لا الى مثل و ضمان للعجز امر معقول فى المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة فيتعدى الى المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف

القضاء يجب بما يجب به الاداء عند العامة

قوله قال عامتهم اى عامة ...

انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل
الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه الى
الكمال الاصلي لا لان القضاء وجب بسبب اخر
ثم الاداء المحض ما يؤديه الانسان بوصفه
على ما شرع مثل اداء الصلوة بجماعة واما
فعل الفرد فاداء فيه قصور الا ترى ان الجهر
ساقط عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام
اداء يشبه القضاء باعتبار انه التزم الاداء
مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة
ولهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه
الحالة كما لو صار قضاء محضا بالفوات ثم وجد المغير

الاداء
اداء محض واداء يشبه
القضاء والمحض كامل
وقاصر

Marfat.com

بخلاف المسبوق لانه مؤدٍّ في اتمام صلوته والقضاء
نوعان قضاء بمثلٍ معقولٍ كما ذكرنا وبمثلٍ غيرِ
معقول كالفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني
واحجاج الغير بماله ثبتا بالنص ولا نعقل المماثلة بين
الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لكنه يحتمل
ان يكون معلولا بعلة العجز والصلوة نظير الصوم بل
هي اهم منه فامرناه بالفدية عن الصلوة احتياطا
ورجونا القبول من الله فضلا وقال محمد رح في
الزيادات يجزئه ان شاء الله تعالى كما اذا تطوع به
الوارث في الصوم ولا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة

القضاء
نوعان قضاء بمثل
معقول وقضاء بمثل
غير معقول

باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصدق اصلاً اذ هو المشروع في باب المال ولهذا لم يعد الى المثل بعود الوقت ولهذا قال ابو يوسف فيمن ادرك الامام في العيد راكعاً لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قربة لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطا وهذه الاقسام كلها تتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغصوب اداء كامل ورده مشغولا بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداء قاصر واذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء حتى

جميع اقسام الاداء والقضاء تتحقق في حقوق العباد ايضا

تجبر على القبول شبيها بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها وضمان الغصب قضاء بمثل معقول وضمان النفس والاطراف بالمال قضاء بمثل غير معقول واذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليم القيمة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى . ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء دون القضاء لان القدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد والشرط كونه متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك

القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء دون القضاء

لا يسبق الاداء ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او
اسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة
لجواز ان يظهر في الوقت امتداد بتوقف
الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فصار
الاصل مشروعا و وجب النقل للعجز فيه ظاهرا
كما في الحلف على مس السماء وهو نظير من هجم
عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل
يتوجه عليه ثم يتحول الى التراب للعجز الحالي
ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء
وهي زائدة على الاولى بدرجة و فرق ما بينهما
ان بالثانية تتغير صفة الواجب فيصير سمحا

من الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء

سهلاً فيشترط دوامها لبقاء الواجب لان الحق متى وجب بصفة لا يبقى واجباً الا بتلك الصفة ولهذا قلنا بانه يسقط الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر الا ترى انه خص الزكوة بالمال النامي الحولي والعشر بالخارج حقيقة والخراج بالتمكن من الزراعة ولهذا قلنا ان الحانث في اليمين اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان التخيير في انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز في

القدرة الميسرة يشترط دوامها لبقاء الواجب

الحال مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسيرا للاداء
فكان من قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير
عين فاى مال اصابه من بعد دامت به
القدرة ولهذا استوى الاستهلاك والهلاك
ههنا لانعدام التعدى على محل مشغول بحق
الغير واما الحج فالشرط فيه الممكنة من السفر
المعتاد براحلة وزاد واليسر لا يقع الا بخدم
واعوان ومراكب وليس ذلك بشرط بالاجماع
فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب وكذلك
صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة
وهو الغناء ليصير الموصوف به اهلا للاغناء الا ترى
انه يجب بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها

بيان الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة

ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب **فصل** في صفة الحسن للمامور به

المامور به نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون في غير حينه او حاله وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت حسنة

المامور به نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره

الذي حسن لمعنى في غيره نوعان

من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى
لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى
ومضافة اليه وحكم هذين النوعين واحد
وهو ان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل
الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه والذي
حسن لمعنى في غيره نوعان ما يحصل المعنى
بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة
وما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة
على الميت والجهاد واقامة الحدود فان
ما فيه الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء
الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس
الفعل وحكم هذين النوعين واحد ايضا
وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه

بسقوط الغير فصل في النهي وهو في صفة القبح
ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن ما قبح لعينه
وضعا كالكفر والعبث وما التحق به بواسطة عدم
الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع
الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما
بيان انه غير مشروع اصلا وما قبح لمعنى في غيره
وهو نوعان ما جاوره المعنى جمعا كالبيع وقت
النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي
في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا
بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض

المنهي عنه قبيح لعينه وقبيح لغيره

يحلها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطی
وما اتصل به المعنى وصفا كالبيع الفاسد و
صوم يوم النحر والنهی عن الافعال الحسية
يقع على القسم الاول والنهی عن الافعال
الشرعية يقع على القسم الاخير وقال الشافعیؒ
فی البابين انه ينصرف الى القسم الاول الا
بدليل لان النهی فی اقتضاء القبح حقيقة كالامر
فی اقتضاء الحسن فينصرف مطلقه الى الكامل منه

بحث النهی عن الافعال الحسية و عن الافعال الشرعية

كالامر ولا يلزم الظهار لان كلامنا فى حكم مطلوب
تعلق بسبب مشروع له ليبقى سببا والحكم به
مشروعا مع وقوع النهى عليه واما ما هو جزاء
شرع زاجرا فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ولنا
ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار
العباد وكسبهم فيعتمد التصور ليكون العبد
مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب
عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب
عليه هذا هو الحكم الاصلى فى النهى فاما
القبح فوصف قائم بالنهى يثبت مقتضى به
تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل
به ما اوجبه واقتضاه بل يجب العمل بالاصل
فى موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان
وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا امثل

النهى
يراد به عدم الفعل مضافا
الى اختيار العباد
وكسبهم

Marfat.com

الفاسد من الجواهر ولا تنافی بینهما فالمشروع
یحتمل الفساد بالنهی کالاحرام الفاسد فوجب
اثباته علی هذا الوجه رعایة لمنازل المشروعات
ومحافظة لحدودها وعلی هذا الاصل قلنا
إنّ البیع بالخمر مشروع باصله وهو وجود رکنه
فی محله غیر مشروع بوصفه وهو الثمن لأنّ
الخمر مال غیر متقوم فیصلح ثمنا من وجه دون
وجه فصار فاسدا لا باطلا وکذلک بیع
الربوا غیر مشروع بوصفه وهو الفضل فی
العوض وکذلک الشرط الفاسد فی معنی الربوا

لامنافاة بین المشروع باصله والقبیح بوصفه

وكذلك صوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى فى وقته غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة فى هذا الوقت بالصوم الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه والنهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ولهذا يصح النذر به عندنا لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان اصل الصلوة لا يوجد الا بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة

صوم يوم النحر مشروع باصله غير مشروع بوصفه وكذا وقت طلوع الشمس صحيح باصله الخ

فقيل لا يتادى بها الكامل و يضمن بالشروع و
الصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر
فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع ولا يلزم النكاح
بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح
الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع لملك
ضروري لا ينفصل عن الحل و التحريم يضاده
بخلاف البيع لانه شرع لملك العين و الحل فيه
تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما
لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية و العبيد
والبهائم ولا يقال في الغصب بانه يثبت الملك

الفرق بين النكاح والبيع فيما شرع له

Marfat.com

مقصودا به بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو
الضمان لانه شرع جبرا فيعتمد الفوات وشرط
الحكم تابع له فصار حسنا بحسنه وكذلك
الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه
بل انما هو سبب للماء والماء سبب للولد
والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات و
لا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه
الى اطرافه ويتعدى الى اسبابه وما قام
مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى
ان التراب لما قام مقام الماء نظرا الى كون
الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب
فكذلك ههنا يهدر وصف الزنا بالحرمة
لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب
حرمة المصاهرة

فصل

في حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه

ما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل

الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده

اختلف العلماء في ذلك والمختار عندنا أن
الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده لا أن يكون
موجبا له او دليلا عليه لانه ساكت عن
غيره ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة
حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا
بطريق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة
هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا
بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفوت
الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر
بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى
اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته ولكنه

یکرہ و علی ھذا القول یحتمل ان یکون النھی مقتضیاً فی ضدہ اثبات سُنَّةٍ تکون فی القوة کالواجب و لھذا قلنا انّ المحرم لمّا نُھِیَ عَنْ لبس المخیط کانَ من السُّنّةِ لبس الازار والرِّداء

فصل

فی بیان اسباب الشرائع اعلم انّ اُصُول الدِّین و فروعه مشروعة باسبابٍ

ای ضد المنھی عنه ۔ وفی نسخة اصول ۔ وھو الایمان باللّٰہ ۔ وھی سائر الاحکام ۔

اصول الدین و فروعه مشروعة باسباب

جعلها الشرع اسبابا لها كالحج بالبيت والصوم بالشهر
والصلوة باوقاتها والعقوبات باسبابها
والكفارة التي هي دائرة بين العبادة و
العقوبة بما تضاف اليه من سبب متردد
بين الحظر والاباحة والمعاملات بتعلق البقاء

سبب الحج البيت
وسبب الصوم الشهر وسبب
الصلوة الوقت الخ

المقدور بتعاطيها والايمان بالآيات الدالة
على حدوث العالم وانما الامر لالزام اداء
ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب به
الثمن ثم يطالب بالاداء ودلالة هذا الاصل
اجماعهم على وجوب الصلوٰة على النائم
والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزدد الجنون
والاغماء على يوم وليلة وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة
الشئ الى الشئ ان يكون سببا له وانما
يضاف الى الشرط مجازا وكذا اذا لازمه
فتكرر بتكرره دل انه يضاف اليه وفي

الاصل
في اضافة الشئ الى الشئ
ان يكون سببا له

صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا و الفطر شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الراس فی كونه سببا و تكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذی لاجله كان الراس سببا و هو المؤنة يتجدد بتجدد الزمان كما ان النماء الذی لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول فيصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلی هذا تكرر العشر و الخراج مع اتحاد السبب و هو الارض النامية فی العشر حقيقة بالخارج و فی الخراج حكما بالتمكن من الزراعة

فصل فی العزيمة و الرخصة

و هی فی احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق

بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد والعزيمة اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد واما متأوّل فلا

العزيمة
اقسام اربعة فرض
وواجب وسنة
ونفل

والسنة الطريقة المسلوكة في الدين
وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير
افتراض ولا وجوب لأنها طريقة أمرنا
بإحيائها فنستحق اللائمة بتركها والسنة نوعان
سنة الهدى وتاركها يستوجب إساءة
وكراهة والزوائد وتاركها لا يستوجب إساءة
وكراهة كسير النبي عليه السلام في قيامه

السنة
نوعان سنة الهدى
والسنن الزوائد

و قعوده ولباسه و على هذا تخرج الالفاظ
المذكورة في باب الاذان من قوله يكره
او قد اساء او لا باس به و حيث قيل
يعيد فذلك من حكم الوجوب و النفل
اسم للزيادة فنوافل العبادات زوائد
مشروعة لنا لا علينا و حكمه انه يثاب
المرء على فعله و لا يعاقب على تركه و
يضمن بتركه بالشروع عندنا لان المؤدى
صار لله تعالى مسلما اليه و هو كالنذر
صار لله تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته

يلزم القضاء بترك النفل بعد الشروع

ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقائه اولى و اما الرخص فانواع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الأخر و نوعان من المجاز احدهما اتم من الأخر فاما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم و قيام حكمه جميعا مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه و افطاره في نهار رمضان و اتلافه مال الغير وجنايته على الاحرام و تناول المضطر مال الغير و ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف

الرخص اربعة انواع

وحكمه أنّ الأخذ بالعزيمة أولى وأمّا
النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب
وتراخي حكمه كفطر المريض والمسافر يستباح
مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما ولهذا أصحّ
الأداء منهما ولو ماتا قبل إدراك عدّة
من أيام أخر لم يلزمهما الأمر بالفدية و
حكمه أنّ الصوم أفضل عندنا لكمال سببه
وتردّد في الرخصة فالعزيمة تؤدّي معنى
الرخصة من حيث تضمّنها يسر موافقة المسلمين
إلّا أن يخاف الهلاك على نفسه فليس له أن
يبذل نفسه لإقامة الصوم لأنّ الوجوب عنه
ساقط بخلاف النوع الأول وأمّا أتمّ
نوعي المجاز فما وضع عنّا من الإصر والأغلال

الصوم افضل للمريض والمسافر

فان ذلك يسمّى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحّض تخفيفا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة كالعينية المشروطة فى البيع سقط اشتراطها فى نوع منه اصلا وهو السلم حتى كانت العينية فى المسلم فيه مفسدة للعقد وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتهما فى حق المكره والمضطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما وكذلك الرجل سقط غسله فى مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه وكذلك قصر الصلوة فى حق المسافر رخصة اسقاط عندنا ولهذا قلنا انّ

النوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة

ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه
وانما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا بدليل
الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى عن
عمر رض انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماها صدقة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض
لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص واما المعنى
فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في
القصر فسقط الاكمال اصلا ولان الاختيار بين
القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا لا يليق
بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير
دون الصدقة واليسر فيه متعارض فصار
التخيير فيه لطلب الرفق ولا يلزم العبد

القصر صدقة من الله لا تحتمل الرد

الماذون فی الجمعة لأن الجمعة غير الظهر ولهذا
لايجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المغايرة
لايتعين الرفق فی الأقل عدداً فاما ظهر المسافر
والمقيم واحد فبالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق
شئ من معنى الرفق وعلى هذا يخرج من
نذر بصوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو
معسر يخير بين صوم ثلثة أيام وبين سنة
فی قول محمد رح وهو رواية عن أبي حنيفة انه
رجع اليه قبل موته بثلثة ايام لأنهما مختلفان
حكما أحدهما قربة مقصودة والثاني
كفارة وفی مسألتنا هما سواء فصار كالمدبر
اذا جنى لزم مولاه الأقل من الأرش
ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا

من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر يخير بين صوم ثلثة ايام الخ

Marfat.com

باب في بيان اقسام السنة

اعلم ان سنة رسول الله (النبي) عليه السلام (صلى الله عليه وسلم) جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن (المرسل) القرن الثاني والثالث على انه (اي الراوي المرسل) وضح له الامر واستبان (اي ظهر) له الاسناد

السنة نوعان مرسل و مسند

Marfat.com

وهو فوق المسند فانّ مَنْ لم يتّضح له الامر نسبه الى مَنْ سمعه منه ليحمّله ما تحمّل عنه لكنّ هذا ضرب مزيّة يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله وامّا مراسيل مَنْ دون هؤلاء فقد اختلف فيه الّا انْ يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد ابن الحسن رح وامثاله وقال الشافعي رح لا اقبل الّا مراسيل سعيد بن المسيب رض فانى تتبّعتها فوجدتها مسانيد والمسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهّم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحدّ الى ان يتّصل برسول الله صلى الله عليه وسلم

المرسل فوق المسند و للمسند اقسام منها المتواتر

وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك وانه يوجب علم اليقين

المتواتر يوجب علم اليقين

Marfat.com

بمنزلة العيان علماً ضرورياً والمشهور
وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم
انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم
على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم
واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار
بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال
الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن
ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا

المشهور
بمنزلة المتواتر لكن
لا يكفر جاحده

بعض المتقدمين سادة علماء المتاخرين خلافا لاهل الظواهر ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فالصحابة اختلفوا في تلك المسئلة فذهب زيد بن ثابت

لانّ المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنّه لما كان من الآحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه اذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تعم بها البلوى ولم يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف فيها وترك المحاجة به

الخبر المشهور
صح الزيادة به على
الكتاب

انه يوجب العمل بشروط تراعى في المخبر
وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل
الكامل والضبط فلا يجب العمل بخبر الكافر
والفاسق والصبي والمعتوه والذي
اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او
مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره
حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته

خبر الواحد يوجب العمل بشروط اربعة تراعى في المخابر

روايته في امور الدين اصلا لان في العدول
من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه
بالتحري واما صاحب الهوى فالمذهب المختار
انه لا تقبل رواية من انتحل الهوى ودعا
الناس اليه لان المحاجة والدعوة الى الهوى
سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا ثبت
ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي
معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت
ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة
رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن
اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة
يترك به القياس وان كان الراوي معروفا
بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل

ان كان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد يترك بحديثه القياس

ابی هریرة وانس بن مالك رض فان وافق حديثه
القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة
وانسداد باب الرأى فى ذلك مثل حديث
ابى هريرة فى المصراة وان كان الراوى مجهولا
لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل
وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان
روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا
عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروف
وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك
عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل
حديثه وصار مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه

ان كان الراوى مجهولا فلا يخلو حاله عن خمسة اقسام

فی السّلف و لم یقابَل بردٍ و لا قبولٍ لم یجب
العمل به لکنّ العمل به جائز لانّ العدالة
اصل فی ذٰلک الزمان حتی اَنَّ روایةَ مثل
هذا المجهول فی زماننا لا یحلّ العمل به لظهور
الفسق فصار المتواتر یُوجِبُ علم الیقین و المشهور
علم الطّمانینة وخبر الواحد غالبَ الرّأی و
المستنکر منه یُفیدُ الظّنّ و انّ الظّنّ لا یُغنی
من الحقّ شیئًا و المستتر منه فی حیّز الجواز للعمل
به دون الوجوب و یسقط العمل بالحدیث
اذا ظهر مخالفته قولًا او عملًا من الراوی بعد
الروایة اومن غیره من ائمة الصحابة
والحدیث ظاهر لا یحتمل الخفاء علیهم و
یُحمَلُ علی الانتساخ واختلف فیما اذا انکره المروی عنه

خبر الواحد یوجب غالب الرأی والمستنکر منه یفید الظن

قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابي يوسف رح خلافا لمحمد وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها قال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل والطعن المبهم لا يوجب جرحا في الراوي كما لا يوجبه في الشاهد ولا يمنع العمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من ائمة الحديث

لان المتعصب يجرح الدين فيجعل الاحاديث موضوعة كابن الجوزي والفيروزآبادي والدارقطني والخطيب ١٢

الطعن المبهم لا يوجب جرحا في الراوي

فصلٌ فی المعارضة

وهذه الحجج التی سبق وجوهها من الکتاب والسنة لا تتعارض فی انفسها وضعًا ولا تتناقض لان ذلک من امارات العجز تعالی الله عن ذلک وانما یقع التعارض بینها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ وحکم المعارضة بین الآیتین المصیر الی السنة وبین السنتین المصیر الی القیاس واقوال الصحابة علی الترتیب فی الحجج ان امکن لان التعارض لمّا

التعارض بین الآیتین والحدیثین انما یقع لجهلنا بالناسخ والمنسوخ

ثبت بين الحجتين تساقطا لاندفاع كل واحدة منهما
بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة
وعند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في
سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس
شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قيل ان الماء عرف
طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به
الحدث فوجب ضم التيمم اليه وسمي مشكوكا واما اذا
وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض
ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة
قلبه لان القياس حجة يعمل به اصاب المجتهد الحق
به او اخطأ فكان العمل باحدهما وهو حجة اطمأن قلبه
اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال

اذا تعارض القياسان يعمل المجتهد بايهما شاء بالتحري

ثمّ التعارض انما يتحقق بين الحجتين بايجاب
كلّ واحدٍ منهما ضدّ ما يوجبه الاخرى في وقت
واحدٍ في محلّ واحدٍ مع تساويهما في القوّة
واختلف مشائخنا في انّ خبر النفي هل يعارض
خبر الاثبات ام لا واختلف عمل اصحابنا المتقدمين
في ذلك فقد روي انّ بريرة اعتقت وزوجها
عبد وروي انها اعتقت وزوجها حرّ مع اتفاقهم
على انه كان عبدًا فاصحابنا اخذوا بالمثبت و
روي انّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تزوّج
ميمونة وهو حلال وروي انه عليه السلام
تزوّجها وهو محرم واتفقت الروايات انه لم يكن
في الحلّ الاصلي فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولى

هل يعارض خبر النفي خبر الاثبات ام لا

وقالوا في الجرح والتعديل إن الجرح أولى وهو المثبت والأصل في ذلك إن النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله أو كان مما يشتبه حاله لكن عرف أن الراوي اعتمد على دليل المعرفة كان مثل الإثبات وإلا فلا فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف إلا بظاهر الحال فلم يعارض الإثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس أنه تزوجها وهو محرم أولى من رواية يزيد بن الأصم لأنه لا يعدله في الضبط والإتقان وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالأصل ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة لأن القلب إليه أميل وبالذكورة والحرية

ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة

فی العدد دون الافراد لان به تتم الحجة فی العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف

فصل وهذه الحجج بجملتها تحتمل البیان وهذا

باب البیان

وهو علی خمسة اوجه بیان تقریر وبیان تفسیر وبیان تغییر وبیان تبدیل وبیان ضرورة اما بیان التقریر فهو توكید الكلام بما یقطع احتمال المجاز والخصوص فیصح موصولا ومفصولا بالاتفاق

بیان التقریر

وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك
فاما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح
بشرط الوصل واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع
متراخيا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا بناء
على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم
قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغيرا من
القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعلى هذا قال
علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه لاخر
موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول ويكون الفص

بيان التفسير وبيان التغيير

للثانی وان فصل لم یکن خصوصا لانہ قال بل صار معارضا فیکون الفصل بینھما واختلفوا فی کیفیة عمل الاستثناء ایضا قال اصحابنا الاستثناء یمنع التکلم بحکمه بقدر المستثنی فیکون تکلما بالباقی بعدہ وقال الشافعی رح الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة بمنزلة دلیل الخصوص کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط علی ما سبق فصار عندنا تقریر قوله لفلان علی الف درھم الامائة له علی تسعمائة وعندہ الامائة فانھا لیست علی وعلی ھذا اعتبر صدر الکلام فی قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء عاما فی القلیل والکثیر الا ان الاستثناء عارضه فی المکیل خاصة فبقی عاما فیما وراءہ وقلنا ھذا استثناء حال فیکون الصدر عاما فی الاحوال

الاستثناء یمنع التکلم بحکمه بقدر المستثنی عندنا ویمنع الحکم بطریق المعارضة عند الشافعی

وذلك لا يصلح الا في المقدار واحتج اصحابنا رضي
الله عنهم بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف
لا لحكمه مع بقاء العدد لان الالف متى بقيت الفا
لم تصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين
اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل
ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره
ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الاول
لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتدا مجازا قال الله تعالى
فانهم عدو لي الا رب العلمين اي لكن رب العلمين

الاستثناء
متصل ومنفصل

وأما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له وهذا على أربعة أنواع منه ما هو في معنى المنطوق به نحو قوله تعالى وورثه أبواه فلأمه الثلث صدر الكلام أوجب الشركة ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية وفي موضع الحاجة إلى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور ومنه ما يثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علمائنا فيمن قال

بيان الضرورة
أربعة أنواع

له علی مائة ودرهم او مائة وقفیز حنطة ان العطف جعل بیانا للمائة وقال الشافعی القول قوله فی بیان المائة کما اذا قال له علی مائة وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیه متعارف ضرورة کثرة العدد وطول الکلام وذلک فیما یثبت وجوبه فی الذمة فی عامة المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانها لا تثبت فی الذمة الا بطریق خاص وهو السلم واما بیان التبدیل فهو النسخ والنسخ فی حق صاحب الشرع بیان لمدة الحکم المطلق الذی کان معلوما عند الله تعالی الا انه تعالی اطلقه فصار ظاهره البقاء فی حق البشر فکان تبدیلا فی حقنا بیانا محضا فی حق صاحب الشرع وهو کالقتل فانه بیان محض للاجل فی حق صاحب الشرع تغییر وتبدیل فی حق القاتل ومحله حکم یکون فی نفسه محتملا للوجود والعدم ولم یلتحق به ما ینافی النسخ من توقیت او تابید ثبت نصا کما فی قوله تعالی

خلدين فيها ابدًا او دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافًا للمعتزلة ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخًا وكذلك الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى

شرط جواز النسخ التمكن الخ والقياس والاجماع لا يكونان ناسخين

Marfat.com

وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا وقال الشافعي رح لا يجوز لانه يكون مدلجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم

يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعًا ويجوز نسخ احدهما
دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو
قائم بمعنى صيغته وكل واحد منهما مقصود بنفسه
فاحتمل بيان المدة والوقت والزيادة على النص
نسخ عندنا خلافًا للشافعي لان بالزيادة يصير
اصل المشروع بعض الحق وما بالبعض حكم الوجود
فيما يجب حقًا لله تعالى لانه لا يقبل الوصف بالتجزي
حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام فاطعم

يجوز نسخ التلاوة والحكم ونسخ احدهما دون الآخر والزيادة على النص نسخ عندنا

موسى على القبطي فقال له موسى عليه السلام خل سبيله فقال لموسى لقد هممت ان احمله عليك فضربه موسى بجمع كفه وكان موسى شديد القوة والبطش فمات ولم يكن موسى قصد قتله حتى ...

ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث
المعنى ولهذا لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا في
الصلوة بخبر الواحد لانه زيادة على النص وابوا زيادة
النفي حدا في زنا البكر وزيادة الطهارة شرطا في طواف
الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة بخبر
الواحد او القياس والذي يتصل بالسنن افعال
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي اربعة اقسام مباح
ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة
لكنه ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء
ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه زلة

افعال
النبي صلعم متصلة
بالسنن منقسمة على
اربعة اقسام

واختلف فی سائر افعاله والصحیح ما قاله الجصاص ان
ما علمنا من افعال الرسول صلی الله علیه وسلم واقعا
علی جهة نقتدی به فی ایقاعه علی تلک الجهة وما لم نعلمه
علی ای جهة فعله قلنا فعله علی ادنی منازل افعاله
صلی الله علیه وسلم وهو الاباحة لان الاتباع اصل فوجب
التمسک به حتی یقوم دلیل خصوصه به و یتصل
بالسنن بیان طریقة رسول الله صلی الله علیه وسلم فی
اظهار احکام الشرع بالاجتهاد واختلف فی هذا الفصل والصحیح
عندنا انه کان یعمل بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحی
فیما ابتلی به وکان لا یقر علی الخطأ فاذا اقر علی
شیء من ذلک کان ذلک دلالة قاطعة علی الحکم
بخلاف ما یکون من غیره من البیان بالرای وهو
نظیر الالهام فانه حجة قاطعة فی حقه وان لم یکن
فی حق غیره بهذه الصفة ومما یتصل بسنة نبینا
علیه السلام شرائع من قبله والقول الصحیح فیه

یتصل بالسنن بیان طریقة رسول الله صلعم فی اظهار الاحکام بالاجتهاد

انّ ما قصّ الله تعالیٰ او رسوله منها من غیر انکار ویلزمنا علی انّه شریعة لرسولنا صلی الله علیه وسلم وما یقع به ختم باب السّنّة

باب متابعة اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم

قال ابو سعید البردعی رح تقلید الصحابی واجب یترک به القیاس لاحتمال السماع والتوقیف ولفضل اصابتهم فی نفس الرأی بمشاهدة احوال التنزیل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الکرخی رح لا یجوز تقلید الصحابی الا فیما لا یدرک بالقیاس وقال الشافعی رح لا یقلّد احد منهم وهذا الخلاف فی کل ما ثبت عنهم من غیر اختلاف بینهم ومن غیر ان یثبت انه بلغ غیر قائله فسکت مسلّماً له واما ان اختلفوا فی شیء فالحق لا یعدو اقاویلهم ولا یسقط البعض بالبعض بالتعارض لانه تعیّن وجه الرای لمّا لم یجز المحاجة بینهم بالحدیث فحلّ محلّ القیاس واما التابعی فان زاحمهم

باب متابعة اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم

Marfat.com

فصل بالاعلی ان اجماعهم حجة دون غیرهم مع انهم تکلموا فی نقله ایضا فالمنقول الصحیح هو قوله علیه السلام ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما کتاب الله وسنة رسوله رواه مالک فی الموطا ۱۲

فی الفتوی یجوز تقلیده عند بعض مشایخنا رحمهم الله خلافا للبعض

باب الاجماع

اختلف النّاس فیمن ینعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدینة وقال بعضهم لا اجماع الا لعترة الرسول

اختلف الناس فیمن ینعقد بهم الاجماع

صلى الله عليه وسلم والصحيح عندنا ان اجماع علماء
كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة
بقلة العلماء وكثرتهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا
ولا بمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا بمخالفة
من لا رأي له في الباب الا فيما يستغني عن الرأي
ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا
لانه لا خلاف فيه فيهم اهل المدينة وعترة الرسول

اجماع
علماء كل عصر من
اهل العدالة والاجتهاد
حجة وللاجماع
مراتب

الاجماع موجب لليقين عندنا

صلى الله عليه وسلم ثم الذى ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت فى الدلالة على التقرير دون النص ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء فى هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على نقله كان فى معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على القياس

باب القياس

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه

اما الاول فالقياس هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل اى قدره به واجعله نظير الاخر والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل فى الحكم والعلة واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر كقبول شهادة خزيمة رض وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة فى الصلوة وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة

لانّه ليس بحكم شرعيّ ولا لصحّة ظهار الذمّيّ لكونه
تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية ولا لتعدية الحكم
من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لانّ عذرهما
دون عذره فكان تعديته الى ما ليس بنظيره
ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار
وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه
نصّ بتغييره والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل
بعد التعليل على ما كان قبله لانّ تغيير حكم النصّ
في نفسه بالرأي باطل كما ابطلناه في الفروع

الشرط الرابع

واِنّما خصّصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطّعام بالطّعام الا سواءً بسواءٍ لان استثناء حالة التساوی دل على عموم صدره فی الاحوال ولن يُثبت اختلاف الاحوال الا فی الكثير فصار التغيير بالنصّ مصاحبا للتعليل لا به وكذلك جواز الابدال فی باب الزكوة ثبت بالنصّ لا بالتعليل لانّ الامر بانجاز ما وعد للفقراء رزقا لهم ممّا اوجب لنفسه على الاغنياء من مال مسمّى لا يحتمله مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا به وانّما التعليل لحكم شرعیّ وهو صلاح المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع

خصّ القليل من عموم قوله لا تبيعوا الطعام الخ لان التغير حصل بالنص مصاحبا للتعليل لا به

للہ تعالیٰ بابتداء الید وھو نظیر ما قلنا ان الواجب

ازالۃ النجاسۃ والماء اٰلۃ صالحۃ للازالۃ و الواجب

تعظیم اللہ تعالیٰ بکل جزء من البدن والتکبیر اٰلۃ

صالحۃ لجعل فعل اللسان تعظیما و الافطار ھو

السبب والوقاع اٰلۃ صالحۃ للفطر وبعد التعلیل یبقی

الصلاحیۃ علی ما کان قبلہ وبھذا تبین ان اللام

فی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء لام العاقبۃ

اللام فی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء الخ للعاقبۃ

اى يصير لهم بعاقبته اولانه اوجب الصرف اليهم
بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى
فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة
وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة
بمنزلة الكعبة للصلوة كلها قبلة للصلوة وكل
جزء منها قبلة واما ركنه فما جعل علما على
حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع
نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وهو الوصف

وركن القياس ما جعل علما على الحكم

Marfat.com

الصالح المعدل بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به
ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهو ان يكون
على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعن السلف كقولنا في الثيب الصغيرة
انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر فهذا
تعليل بوصف ملائم لان الصغر مؤثر في ولاية
المناكح لما يتصل به من العجز تاثير الطواف لما يتصل
به من الضرورة في الحكم المعلل به في قوله عليه السلام
الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات
عليكم ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة لانه امر شرعي

المراد بصلاح الوصف للعلية كونه موافقا للعلل المنقولة عن السلف

Marfat.com

واذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به الا بعد العدالة
عندنا وهي الاثر لانه يحتمل الرد مع قيام الملائمة
فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع
كاثر الصغر في ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد
يتعرف بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور
دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر قدمنا على
القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي
اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي فساده لان العبرة لقوة
الاثر وصحته دون الظهور وبيان الثاني
في من تلا اية السجدة في صلوته انه يركع بها
قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر
راكعا واناب وفي الاستحسان لا يجزيه لان الشرع
امرنا بالسجود والركوع خلافه كسجود الصلوة

العلة
عندنا تصير علة
بالاثر دون الاخالة
والطرد

فهٰذا اثرٌ ظاهرٌ فامّا وجه القیاس فمجازٌ محضٌ لکنّ القیاس اولی باثره الباطن بیانه انّ السجود عند التلاوة لم یشرع قربةً مقصودةً حتّی لا یلزم بالنذر وانّما المقصود مجرّد ما یصلح تواضعًا والرکوع فی الصلوٰة یعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوٰة والرکوع فی غیرها فصار الاثر الخفیّ مع الفساد الظاهر اولی من الاثر الظاهر مع الفساد الخفیّ وهٰذا قسمٌ عزّ وجوده وامّا القسم الاول فاکثر من ان یحصی ثمّ المستحسن بالقیاس الخفیّ یصحّ تعدیته بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورة کالسّلم والاستصناع وتطهیر الحیاض والآبار والاوانی

یصح تعدیة المستحسن بالقیاس الخفی

الا ترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانه هو المدعى ويوجبه استحسانا لانه ينكر تسليم المبيع بما ادعاه المشترى ثمنا وهذا حكم تعدى الى الوارثين والى الاجارة فاما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف فلم يصح تعديته ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل لان الوصف لم يجعل علة

الاستحسان ليس من باب خصوص العلل

جائز عندهم اتفاقا وهو قول تخصيص العلة لان القياس ثابت فى صورة الاستحسان الذى هو قياس خفى فى مقابلة القياس الجلى فاذا عمل بالاستحسان

فی مقابلة النص والاجماع والضرورة لان فی الضرورة
اجماعاً والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا
عارضه استحسان اوجب عدمه فصار عدم
الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذا نقول
فی سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك فی قولنا فی الصائم
اذا صب الماء فی حلقه انه يفسد صومه لفوات
ركن الصوم ولزم عليه الناسی فمن اجاز خصوص
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر
وقلنا نحن انعدم الحكم لعدم هذه العلة لان فعل
الناسی منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية
وصار الفعل عفواً فبقی الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع
فوات ركنه فالذی جعل عندهم دليل الخصوص
جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه

فعل الناسی عفو لانه منسوب الى صاحب الشرع

ففیه فقه کثیر ومخلص کبیر واما حکمه فتعدیة حکم النص الی ما لانص فیه لیثبت فیه بغالب الرأی علی احتمال الخطأ فالتعدیة حکم لازم للتعلیل عندنا وعند الشافعی هو صحیح بدون التعدیة حتی جوز التعلیل بالثمنیة واحتج بأن هذا لما کان من جنس الحجج وجب ان یتعلق به الایجاب کسائر الحجج الا تری ان دلالة کون الوصف علة لا یقتضی تعدیته بل یعرف ذلک بمعنی فی الوصف ووجه قولنا ان دلیل الشرع لابد وان یوجب علما او عملا وهذا لا یوجب علما بلا خلاف ولا یوجب عملا فی المنصوص علیه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعلیل فلا یصح قطعه عنه فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیة فان قیل التعلیل بما لا یتعدی یفید اختصاص حکم النص به قلنا هذا یحصل بترک التعلیل علی ان التعلیل

حکم القیاس وما یتعلق به

بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه
الفائدة واما دفعه فنقول العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين
ضروب من الدفع اما وجوه دفع العلل الطردية
فاربعة القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان
فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة
فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم
في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا
بتعيين النية فيقال لهم عندنا لا يصح الا بتعيين
النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين

بحث دفع القياس
العلل نوعان طردية ومؤثرة

بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض فى محله من جنسه لان الاكمال صفة للاصل فلا يثبت الا بما هو من جنس الاصل كما فى اركان الصلوٰة فان ... اكمال القراءة بالزيادة عليه

واما الممانعة فهى اربعة اقسام ممانعة فى نفس الوصف وفى صلاحه للحكم وفى نفس الحكم وفى نسبته

الممانعة اربعة اقسام

الى الوصف وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء
النكاح مع ارتداد احدهما فانه فاسد في
الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعًا للحقوق والردة
لا تصلح عفوًا وأما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء
والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية
قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب والبدن عن
النجاسة فيضطر الى بيان وجه المسئلة وهو ان
الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل في المحل نجاسة
فكان كالتيمم في شرط النية ليتحقق التعبد

فساد الوضع والمناقضة

ادعى المدعي الفا فشهد شاهد بالف وشاهد بالف وخمس مائة لم تقبل الشهادة الذي شهد بالف وخمس مائة الا ان يوفق فيقول كان اصل حقي الفا وخمس مائة

فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير
واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا
المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد
ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع لكنه
اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة
كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه
ما اذا لم يسل فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج

العلل المؤثرة ليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة

لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا
زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع
للتطهير فبه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل
الوصف بالتجزي وهناك لم يجب غسل ذلك
الموضع فانعدم الحكم لانعدام العلة ويرد
عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان
انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت

دفع الايراد الواقع على العلل المؤثرة بالمعنى الثابت بالوصف دلالة

وبالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول و
ذلك حدث فاذا لزم صار عفواً القيام الوقت فكذلك
ههنا اما المعارضة فهي نوعان معارضة فيها
مناقضة ومعارضة خالصة اما المعارضة التي
فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما قلب العلة
حكماً والحكم علة وهو ماخوذ من قلب الاناء وانما
يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهم
الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه
يرجم ثيبهم فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل

المعارضة التي فيها مناقضة نوعان

Marfat.com

وبطل القياس والثاني قلب الوصف شاهدًا على
المعلل بعد أن كان شاهدًا له وهو مأخوذ
من قلب الجراب فإنه كان ظهره إليك فصار
وجهه إليك إلا أنه لا يكون إلا بوصف زائد فيه
تفسير للأول مثاله قولهم في صوم رمضان إنه
صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم
القضاء فقلنا إنه لما كان صوما فرضا استغنى عن
تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه إنما
يتعين بعد الشروع وهذا تعين قبل الشروع

الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان من حيث التعين قبل الشروع

وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف مثاله
قولهم هذه عبادة لا تمضي في فاسدها
فوجب أن لا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم
لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل النذر
والشروع كالوضوء وهو ضعيف من وجوه
القلب لأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة
ولأن المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف
في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على
وجه التضاد وذلك مبطل للقياس وأما المعارضة
الخالصة فنوعان أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح

المعارضة الخالصة نوعان أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح

Marfat.com

والثاني في علة الأصل وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعديته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم

المعارضة في علة الأصل باطلة

وكل كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا أليس هذا كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان نقول القياس لتعدية حكم الأصل دون تغييره وحكم الأصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد

فصل في الترجيح

واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا

الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا

Marfat.com

حتی قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر و كذلك الكتاب والسنة وانما يترجح البعض على البعض بقوة فيه وكذلك صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة والذی يقع به الترجيح اربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى فی الحجة فمهما قوی كان اولى لفضل فی وصف الحجة على مثال الاستحسان

الترجيح يقع بقوة الاثر

Marfat.com

فی معارضة القياس والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا فی مسح الراس انه مسح لانه اثبت فی دلالة التخفيف من قولهم انه ركن

الترجيح يقع بقوة ثباته فی الحكم المشهود

المسلمة مستحب ونكاح الكتابية غير مستحب لكنه مطلق لاضرورى ١٢ ؎ قوله على الحكم المشهود به اسم الحكم الذی يشهد به الوصف

في دلالة التكرار فان اركان الصلوة تمامها بالاكمال
دون التكرار فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في
كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحوه وكالترجيح بكثرة
الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه
والترجيح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه
الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق
بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحته
واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات
احق منه بالحال لان الحال قائمة بالذات
تابعة له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل

وعلى هذا قلنا فى صوم رمضان انه يتادى بنية قبل انتصاف النهار لانه ركن واحد يتعلق بالعزيمة فاذا وجدت فى البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة لانه من باب الوجود ولم نرجح بالفساد احتياطا فى باب العبادات لانه ترجيح بمعنى فى الحال

فصل ثم جملة ما يثبت بالحجج التى مر ذكرها سابقا على باب القياس شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف وما اجتمعا فيه

الاحكام اربعة انواع

وحقُّ العبد فيه غالبٌ كالقصاص وحقوق الله تعالى
ثمانية انواعٍ عبادات خالصة كالايمان والصلوٰة
والزكوٰة ونحوها وعقوباتٌ كاملة كالحدود و
عقوباتٌ قاصرة ونسميها اجزية وذلك

حقوق الله ثمانية انواع

مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين الامرين
وهي الكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لايشترط
لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى
القربة وهو العشر ولهذا لايبتدئ على الكافر

من العقل والبلوغ ١٢ — اي العبادة ١٢ — اي لان فيه معنى القربة ١٢

الكفارات حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة وصدقة الفطر عبادة فيها معنى المؤنة

وجاز البقاء عليه عند محمد رح ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدئ على المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فانه حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا جوزنا صرفه الى من

الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة
وخمس الغنائم والمعادن حق قائم بنفسه

استحق اربعة الاخماس من الغانمين بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يقصر من الاوساخ واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب وذلك مثل دلالة السارق على مال

السبب الحقيقي ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الخ

من الصيد مباشرة لا تسبب وقد التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امنه فتكون الازالة جناية عليه وهذا لان الصيد لا يبقى آمنا عن المدلول اذا صحت الدلالة بان صدقه

Marfat.com

انسانٍ ليسرقه فان اُضيفت الى السبب صار للسبب
حكم العلّة وذلك مثل قود الدابّة
وسوقها هو سببٌ لما يتلف بها لكنه فيه
معنى العلّة فاما اليمين بالله تعالى فسمّى سببًا
للكفارة مجازا وكذلك تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط لان ادنى درجات السّبب ان يكون طريقًا
واليمين تعقد للبر وذلك قطّ لا يكون طريقا للكفارة
ولا للجزاء لكنه يحتمل ان يؤول اليه فسمّى سببًا
مجازا وهذا عندنا والشافعي رح جعله سببا هو
في معنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة
حكما خلافا للزفر رح ويتبيّن ذلك في مسألة التنجيز

اليمين بالله سمى سببا للكفارة مجازا

Marfat.com

هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لان اليمين شرعت
للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء
واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن
به البر للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون
بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب
القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا
في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات
المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح
في مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط
في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة
السابقة عليه واما العلة فهي في الشريعة عبارة عما

التنجيز يبطل التعليق عندنا

يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك مثل
البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم
بل الواجب اقترانهما معاً وذلك كالاستطاعة
مع الفعل عندنا فاذا تراخى الحكم لمانع كما في
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علة اسماً
ومعنى لا حكماً ودلالة كونه علة لا سبباً ان المانع
اذا زال وجب الحكم به من الاصل حتى يستحقه المشتري

الواجب في العلة الحقيقية اقتران الحكم مع العلة

بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما
ولهذا صح تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب
لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه وكذلك
كل ايجاب مضاف الى وقت علة اسما ومعنى لا حكما
لكنه يشبه الاسباب وكذلك نصاب الزكوة
فى اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لكونه
موثرا فى حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه
جعل علة بصفة النماء فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب
الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به والى
ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف
لا يستقل بنفسه اشبه العلل وكان هذه الشبهة

النصاب
جعل علة بصفة النماء
فلما تراخی حكمه اشبه
الاسباب

Marfat.com

غالباً لان النصاب اصلٌ والنماء وصفٌ ومن حكمه
انه لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعاً بخلاف
ما ذكرنا من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذلك
اصلاً كان الوجوب ثابتاً من الاصل فى التقدير
حتى صح التعجيل لكنه يصير زكوة بعد الحول وكذلك
مرض الموت علة لتغير الاحكام اسماً ومعنى الا
ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فاشبه
الاسباب من هذا الوجه وهو علة فى الحقيقة
وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك شراء
القريب علة للعتق لكن بواسطة هى من موجبات
الشرى وهو الملك فكان علة يشبه السبب

شراء
القريب علة للعتق بواسطة
الملك

كالرّقى واذا تعلّق الحكم بوصفين مؤثرين كان آخرهما
وجوداً علة حكماً لان الحكم يضاف اليه لرجحانه
على الاول بالوجود عنده ومعنى لانه مؤثر فيه
وللاول شبهة العلل حتى قلنا ان حرمة النساء
ثبت باحد وصفى علة الربوا لان فى الربوا النسيئة شبهة
الفضل فيثبت بشبهة العلة والسفر علة للرخصة اسماً
وحكماً لا معنى فان المؤثر هي المشقة لكن السبب أقيم
مقامها تيسيراً واقامة الشئ مقام غيره نوعان
احدهما اقامة السبب الداعى مقام المدعو كما فى السفر

اقامة الشئ مقام غيره نوعان

والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول
كما في الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله
ان احببتني فانت طالق وكما في الطهر اقيم مقام
الحاجة في اباحة الطلاق واما الشرط فهو
في الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم وجودا
عنده لا وجوبا به فالطلاق المعلق بدخول
الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار
لا به وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البير
في الطريق هو شرط في الحقيقة لان الثقل

الشرط
عبارة عما يضاف اليه
الحكم وجودا عنده
لا وجوبا به

علة السقوط والمشی سبب محض لکن الارض کانت
ممسکة مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة للمانع
فثبت انه شرط ولکن العلة لیست بصالحة للحکم
لان الثقل امر طبعی لا تعدی فیه والمشی مباح
بلا شبهة فلم یصلح ان یجعل علة بواسطة الثقل
واذا لم یعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة
بالعلل لما یتعلق به من الوجود اقیم مقام العلة
فی ضمان النفس والاموال جمیعا واما اذا کانت العلة
صالحة لم یکن الشرط فی حکم العلة ولهذا قلنا
ان شهود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعا بعد الحکم
ان الضمان علی شهود الیمین لانهم شهود العلة
وکذلک العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حکم السبب
کشهود التخییر والاختیار اذا اجتمعوا فی الطلاق والعتاق
ثم رجعوا بعد الحکم ان الضمان علی شهود الاختیار
لانه هو العلة والتخییر سبب وعلی هذا

اذا اجتمع العلة الصالحة والشرط یضاف الحکم الی العلة وکذا اذا اجتمع العلة والسبب

Marfat.com

قلنا اذا اختلف الولیُّ والحافرُ فقال الحافر انه
اسقط نفسه كان القول قوله استحسانا لانه
يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم
وينكر خلافة الشرط بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت
بسبب اٰخر لا يصدق لانه صاحب علة وعلى
هذا قلنا اذا حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله
شرط فى الحقيقة وله حكم السبب لما انه سبق الاباق
الذى هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط
ما يتأخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه
ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن
ارسل دابة فى الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم اصابت شيئا لم يضمنه

الشرط اذا سبق العلة يكون له حكم السبب

الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل و هذا
صاحب شرط جعل مسببا قال ابو حنیفة وابو یوسف
رحمهما الله فیمن فتح باب قفص فطار الطیر انه
لا یضمن لان هذا شرط جری مجری السبب لما قلنا و
قد اعترض علیه فعل المختار فبقی الاول سببا
محضا فلم یجعل التلف مضافا الیه بخلاف السقوط
فی البیر لانه لا اختیار له فی السقوط حتی لو اسقط
نفسه هدر دمه واما العلامة فما یعرف الوجود
من غیر ان یتعلق به وجوب ولا وجود وقد یسمی
العلامة شرطا وذلک مثل الاحصان فی باب الزنا فانه اذا
ثبت کان معرفا فالحکم الزنا فاما ان یوجد الزنا بصورته
ویتوقف انعقاده علة علی وجود الاحصان فلا

العلامة
مایعرف الوجود من غیر
ان یتعلق به وجوب
ولا وجود

ولهذا لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال

فصل اختلف الناس في العقل أهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وان لم تبلغه الدعوة وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور

قالت المعتزلة العقل علة موجبة الخ وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع

Marfat.com

والقولُ الصحيح في الباب ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو نور في بدن الآدمي يضئ به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدأ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها وما بالعقل كفاية ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين ابوين مسلمين ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل وانه اذا لم يصف ايمانا

الصحيح ان العقل معتبر لاثبات الاهلية

ولا كفرًا ولم يعتقد على شيء كان معذورًا واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذورًا وان لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفيه اذا بلغ خمسًا وعشرين سنة لم يمنع ماله منه لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدًا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاة من كل وجه فلا دليل له ايضًا وهو مذهب الشافعي رح فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوًا وذلك لانه لا يجد في الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فانما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال واذا

لا دليل عند من جعل العقل علة موجبة بنفسه وعند من الغاه

ثبت انّ العقل من صفات الاهلية قلنا الكلام في
هذا ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة عليها

فصل في بيان الاهلية

الاهلية نوعان اهلية الوجوب واهلية الاداء
امّا اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة فانّ
الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له و
عليه باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي
قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني اٰدم
من ظهورهم ذريتهم الى اٰخر الاية وقبل الانفصال
هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة
حتى صلح ليجب له الحق ولم يجب عليه واذا
انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان اهلا للوجوب
له وعليه غير انّ الوجوب غير مقصود بنفسه
فجاز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه كما ينعدم
لعدم محله ولهذا لم يجب على الكافر شيء من

الاهلية نوعان اهلية الوجوب واهلية الاداء

الشرائع التي هي الطاعات لما لم يكن اهلاً لثواب
الأخرة ولزمه الايمان لما كان اهلا
لأدائه ووجوب حكمه ولم يجب على الصبي
الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء
واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل
الايمان عليه دون ادائه حتى صح الاداء من
غير تكليف فكان فرضاً كالمسافر يؤدي الجمعة
واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما
القاصرة فتثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة
قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان
معتوهاً لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل
عقله وتبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء
وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء
توجه الخطاب عليه وعلى هذا قلنا انه صح
من الصبي العاقل الاسلام وما يتمحض منفعة من التصرفات

اهلية الاداء نوعان قاصر وكامل

Marfat.com

كقبول الهبة والصدقة وصح منه اداء العبادات
البدنية من غير عهدة وملك برأى الولى ما يتردد
بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار
ان نقصان رأيه انجبر برأى الولى فصار كالبالغ
فى ذلك فى قول ابى حنيفة رحمه الله الا يرى انه صح
بيعه من الاجانب بغبن فاحش فى رواية خلافا
لصاحبيه ورده مع الولى بغبن فاحش فى رواية
اعتبارا بشبهة النيابة فى موضع التهمة وعلى هذا
قلنا فى المحجور اذا توكل لم تلزمه العهدة و
باذن الولى تلزمه واما اذا اوصى الصبى بشىء
من اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا
للشافعى وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث
شرع نفعا للمورث الا ترى انه شرع فى حق الصبى
وفى الانتقال عنه الى الايصاء ترك الافضل
لا محالة الا انه شرع فى حق البالغ كما شرع له

الصبي المحجور اذا قبل الوكالة لم تلزمه العهدة واذا اوصى باعمال البر بطلت وصيته

الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك
في حق الصبي ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا
القرض فانه يملكه القاضي لوقوع الامن عن التوى
بولاية القضاء واما الردة فلا تحتمل العفو في احكام
الآخرة وما يلزمه من احكام الدنيا عندهما خلافا
لابي يوسف رح فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه
فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لابويه

فصل في الامور المعترضة على الاهلية

العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما
السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس
والموت واما المكتسب فنوعان منه ومن غيره
اما الذي منه فالجهل والسفه والسكر والهزل
والخطأ والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء واما الجنون

العوارض نوعان سماوي ومكتسب

فانه يوجب الحجر عن الاقوال ويسقط به ما كان ضررًا يحتمل السقوط واذا امتدّ فصار لزوم الاداء يؤدّي الى الحرج فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضًا لانعدامه وحدّ الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر وفي الصلوات ان يزيد على يوم وليلة وفي الزكوة ان يستوعب الحول عند محمد رح واقام ابو يوسف رح اكثر الحول مقام كله تيسيرًا وما كان حسنًا لا يحتمل الغير او قبيحًا لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى يثبت ايمانه وردّته تبعًا لابويه واما الصغر فانه في اوّل احواله مثل الجنون لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربًا من اهلية الاداء لكن الصباء

حد الامتداد في الصوم وغيره - الصغر في اول احواله كالجنون

عذر مع ذلك فسقط به عنه ما يحتمل السقوط
عن البالغ وجملة الامر انه يوضع عنه العهدة
ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من
اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة
يحتمل العفو ولهذا لا يحرم عن الميراث بالقتل
عندنا ولا يلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر لان الرق
ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية
وانعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لا يعد جزاء
واما العته بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل
في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل
لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من

العته بعد البلوغ مثل الصبا مع العقل

الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبرا وكونه صبيا معذورًا ومعتوهًا لا ينافى عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبى ويولى عليه ولا يلى هو على غيره وانما يفترق الجنون والصغر فى ان هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر والصبا محدود فوجب تاخيره واما الصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان واما النسيان فلا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى لكنه اذا كان غالبا يلازم الطاعة مثل النسيان فى الصوم والتسمية فى الذبيحة جعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد وعلى هذا قلنا ان سلام الناسى لما كان غالبا لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام لان هيأة المصلى مذكرة له

النسيان
اذا كان غالبا جعل
من اسباب العفو

فلا يغلب الكلام ناسيًا وأما النوم فعجز عن استعمال
القدرة ينافي الاختيار فأوجب تاخير الخطاب للأداء
وبطلت عباراته أصلًا في الطلاق والعتاق
والإسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في
الصلوة حكم وكذا إذا قهقه في صلوته هو الصحيح
والإغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت
استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات وهو أشد
منه لأن النوم فترة أصلية وهذا عارض
ينافي القوة أصلًا ولهذا كان حدثًا في كل الأحوال
ومنع البناء واعتبر امتداده في حق الصلوة خاصة

النوم عجز عن استعمال القدرة الخ والإغماء أشد منه

واما الرقُّ فهو عجزٌ حكميٌّ شُرِعَ جزاءً في الاصلِ
لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية
به يصير المرء عُرضةً للتملُّك والابتذال وهو
وصفٌ لا يحتمل التجزّي فقد قال محمدٌ في الجامع
في مجهول النسب اذا اقرّ انّ نصفه عبدُ فلانٍ
انّه يُجعَل عبدًا في شهاداته وفي جميع احكامه
وكذلك العتق الذي هو ضدُّه وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله تعالى الإعتاق لا يتجزّأ لما لم يتجزّأ
انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة رح الاعتاقُ
ازالةُ المِلكِ متجزّئ تعلّق بسقوط كله عن المحل
حكمٌ لا يتجزّأ وهو العتق فاذا سقط بعضُه
فقد وُجِد شَطرُ العلة فيتوقّف العتقُ الى تكميلها
وصار ذلك كغَسل اغضاء الوضوء لاباحة اداء

الرق لا يحتمل التجزی وكذا العتق والاعتاق

Marfat.com

الصّلوٰة و كاعُدد الطّلاق والتحريم و هذا
الرّق ينافى مالكيّة المال لقيام المملوكيّة
مالاحتّى لايملك العبد والمكاتب التسرّى و
لاتصح منهما حجّة الاسلام لعدم اصل القدرة وهى
المنافع البدنية لانها للمولى الا فيما استثنى عليه
من القرب البدنية والرّق لا ينافى مالكية غير المال
وهو النكاح والدم والحيوٰة وينافى كمال الحال
فى اهلية الكرامات الموضوعة للبشر فى الدنيا

الرق ينافى مالكية المال لا مالكية غيره وينافى كمال الحال الخ

مثل الذمة والولاية والحل حتى أن ذمته ضعفت
برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية
الرقبة والكسب وكذلك الحل يتنصف بالرق
حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة
ثنتين وتنصف العدة والقسم والحد وانتقصت
قيمة نفسه لانه اهل للتصرف فى المال واستحقاق
اليد عليه دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه
عن الدية لنقصان فى أحد ضربي المالكية كما
تنصف الدية بالانوثة لعدم احدهما وهذا
عندنا ان المأذون يتصرف لنفسه

الحل يتنصف بالرق

ويجب له الحكم الاصلى للتصرف وهو اليد والمولى
يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع
للتوصل الى اليد ولهذا جعلنا العبد فى حكم
الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل فى
مسائل مرض المولى وفى عامة مسائل الماذون
والرق لايؤثر فى عصمة الدم وانما يؤثر فى قيمته
وانما العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر
ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصا ووجب الرق

الرق لايؤثر فى عصمة الدم وانما يؤثر فى قيمته

Marfat.com

نقصانًا في الجهاد حتى لا يجب عليه لأن استطاعته
في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى و
لهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة
وانقطعت الولايات كلها بالرق لأنه عجز حكمي
وإنما صح أمان المأذون لأن الأمان بلا إذن
يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكًا
في الغنيمة فلزمه ثم تعدى إلى غيره مثل شهادته
بهلال رمضان وعلى هذا الأصل يصح إقراره
بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة و
بالقائمة صح من المأذون وفي المحجور اختلاف

انقطعت الولايات بالرق وصح أمان المأذون

Marfat.com

معروف وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطأ انه يصير جزاء لجنايته لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل عند ابي حنيفة رح حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة واما المرض فانه لا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبارة لكنه لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيثبت به الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب في الحال ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق

المرض لا ينافي اهلية الحكم والعبارة

بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وأداء الحقوق المالية لله تعالى والوصية بذلك الا ان الشرع جوّز ذلك من الثلث نظرًا له ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وأبطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورةً ومعنًى وحقيقةً وشبهةً حتى لم يصح بيعه من الوارث اصلًا عند ابي حنيفة رح وبطل اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجودة في حقهم كما تقومت في حق الصغار

ينفذ اعتاق الراهن ويجوز الوصية من الثلث

واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية بوجه ما لكن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء الصوم والصلوة فيفوت الاداء بهما وفى قضاء الصلوة حرج لتضاعفها فسقط بهما اصل الصلوة ولا حرج فى قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الموت فانه عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا انه يبطل عنه الزكوة وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه المأثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى

الحيض والنفاس لا يعدمان اهلية بوجه ما والموت يسقط به التكليف

ينضمّ اليه مالٌ او ما يؤكّد به الذمم وهو ذمّة
الكفيل ولهذا قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن
الميّت لا تصحّ اذا لم يخلف مالا او كفيلا لأنّ الدّين
عنه ساقط بخلاف العبد المحجور يقرّ بالدّين
فتكفل عنه رجل تصحّ لأنّ ذمّته في حقّه كاملة وانّما
ضُمّت اليه الماليّة في حقّ المولى وان كان شرع عليه
بطريق الصلة بطل الّا ان يوصي به فيصحّ من الثلث
وامّا الّذي شرع له فبناء على حاجته والموت لاينافي
الحاجة فيبقى له ما ينقضي به الحاجة ولذلك قدّم
جهازه ثمّ ديونه ثمّ وصاياه من ثلثه ثمّ وجب
المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له ولهذا

الكفالة بالدين عن الميت لا تصح

بقیت الکتابة بعد موت المولی و بعد موت المکاتب عن وفاء و قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت فی عدتها لان الزوج مالک فبقی ملکه الی انقضاء العدة فیما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوکة وقد بطلت اهلیة المملوکیة بالموت و لهذا اتعلق حق المقتول بالدیة اذا انقلب القصاص مالا و ان کان الاصل وهو القصاص یثبت للورثة ابتداءً بسبب انعقد للمورث لانه یجب عند انقضاء الحیوٰة وعند ذلک لا یجب له الا ما یضطر الیه لحاجته فیفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما و اما احکام الأخرة فله فیها حکم الاحیاء لان القبر للمیت فی حکم الأخرة کالرحم للماء والمهد للطفل

المیت له حکم الاحیاء فی احکام الأخرة

Marfat.com

فى حق الدنيا وضع فيه لاحكام الأخرة روضة دار او حفرة نار ونرجو الله تعالى أن يصيّره لنا روضة بكرمه وفضله

فصلٌ فى العوارض المكتسبة

اما الجهل فانواع اربعة جهلٌ باطلٌ بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا فى الأخرة اصلا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل

فصل فى العوارض المكتسبة الجهل انواع اربعة

وجهلٌ هُوَ دُونَه لكنّه باطلٌ لا يصلح عذرًا في الآخرة ايضا وهو جهلُ صاحب الهوى في صفات الله تعالى وفي أحكام الآخرة وجهلُ الباغي لانه مخالف

النوع الثاني من الجهل جهل صاحب الهوى والباغي

للدليل الواضح الذى لاشبهة فيه الا انه متأول بالقران فكان دون الاول لكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان الباغى اذا اتلف مال العادل اونفسه ولامنعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام تلزمه وكذلك جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة من علماء الشريعة اوعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلاً مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد وحل متروك التسمية عامداً

كان جهل صاحب الهوى والباغى مردود وكذلك جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب الخ

والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد ويمين
والثالث جهل يصلح شبهة وهو الجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة كالمحتجم اذا افطر
على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل
في موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والده على ظن
انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع
الاشتباه والنوع الرابع جهل يصلح عذرا وهو
جهل من اسلم في دار الحرب فانه يكون عذرا له
في الشرائع لانه غير مقصر لخفاء الدليل وكذلك
جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده و
جهل الشفيع بالبيع والمولى بجناية العبد

النوع الثالث من الجهل جهل يصلح شبهة والرابع جهل يصلح عذرا

Marfat.com

والبكر بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف
الجهل بخيار البلوغ على ما عرف واما السكر فهو
نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء وشرب
المكره والمضطر وانه بمنزلة الاغماء وسكر بطريق
محظور وانه لاينافي الخطاب قال الله تعالى يا
ايها الذين أمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى
فلايبطل شيئا من الاهلية وتلزمه احكام
الشرع وتنفذ تصرفاته كلها الا الردة استحسانا

السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور

والاقرار بالحدود والخالصة لله تعالى لان السكران
لايكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع
فيعمل فيما يحتمل الرجوع واما الهزل فتفسيره اللعب
وهو ان يراد بالشئ غير ما وضع له فلا ينافي الرضاء
بالمباشرة ولهذا يكفر بالردة هازلا لكنه ينافي
اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في
البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاذا
تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدا
غير موجب للملك وان اتصل به القبض كخيار
المتبايعين وكما اذا شرط الخيار لهما ابدا فاذا
نقض احدهما انتقض وان اجازاه جاز لكن

الهزل لاينافي
الرضى بالمباشرة
وينافي اختيار الحكم به
والرضى به

عند ابی حنیفة رح یجب ان یکون مقدرا بالثلث ولو
تواضعا علی البیع بالفی درهم او علی البیع بمائة
دینار علی ان یکون الثمن الف درهم فالهزل باطل
والتسمیة صحیحة فی الفصلین عند ابی حنیفة رح و
قال صاحباه یصح البیع بالف درهم فی الفصل الاول
وبمائة دینار فی الفصل الثانی لامکان العمل بالمواضعة
فی الثمن مع الجد فی اصل العقد فی الفصل الاول
دون الثانی وانا نقول بانهما جدا فی اصل العقد
والعمل بالمواضعة فی البدل یجعله شرطا فاسدا
فی البیع فیفسد البیع فکان العمل بالاصل اولی
من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتین فیهما

نظیر الهزل فی جنس العوض وفی قدر العوض

وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع
لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل
بالمواضعتين ولو ذكرا في النكاح الدنانير وغرضهما
الدراهم يجب مهر المثل لان النكاح يصح بغير تسمية بخلاف
البيع ولو هزلا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد
لازم وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل
مختار للسبب راض به دون حكمه

ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين

وحكم هذه الاسباب لايحتمل الرد والتراخي الاترى انه
لايحتمل خيار الشرط واما مايكون المال فيه مقصودا
مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فقد
ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال
لازم وهذا عند ابي يوسف رح ومحمد رح لان الخلع لايحتمل خيار
الشرط عندهما سواء هزلا باصله اوبقدر البدل
اوبجنسه يجب المسمى عندهما وصار كالذي لايحتمل
الفسخ تبعا اما عند ابي حنيفة رح فان الطلاق يتوقف
على اختيارها بكل حال لانه بمنزلة خيار الشرط وقد
نص عن ابي حنيفة رح في خيار الشرط من جانبها ان
الطلاق لايقع ولايجب المال الا ان تشاء المرأة
فيقع الطلاق ويجب المال فكذلك ههنا لكنه
غير مقدر بالثلث وكذلك هذا في نظائره

الخلع لايحتمل الخيار عندهما يجب المسمى

Marfat.com

ثم انّه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء امّا اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدعيه في قول ابي حنيفة رح خلافاً لهما وامّا الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لانّ الهزل يدلّ على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم وامّا الكافر اذا تكلّم بكلمة الاسلام وتبرّأ عن دينه هازلاً يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الردّ والتراخي

الاقرار يبطله الهزل وكذلك تسليم الشفعة وابراء الغريم يبطله الهزل

Marfat.com

واما السفه فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر اصلا عند ابى حنيفة رح وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل لانه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر ومنع المال عن السفيه المبذر فى اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى فلا يحتمل المقايسة

السفه لا يمنع
شيئا من احكام الشرع
ولا يوجب الحجر عند
ابى حنيفة رح

وأما الخطأ فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل إن الخاطئ لا يأثم ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وصح طلاقه عندنا ويجب أن ينعقد بيعه كبيع المكره وأما السفر فهو من أسباب التخفيف يؤثر في قصر ذوات الأربع

الخطأ
جعل عذرا صالحا
لسقوط حق الله تعالى الخ
والسفر من أسباب
التخفيف

وفی تاخیر الصوم لکنه لما کان من الامور المختارة
ولم یکن موجبا ضرورة لازمة قیل انه اذا اصبح
صائما وهو مسافر او مقیم فسافر لا یباح له الفطر
بخلاف المریض ولو افطر کان قیام السفر المبیح شبهة
فی ایجاب الکفارة ولو افطر ثم سافر لا یسقط عنه
الکفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاکراه
فنوعان کامل یفسد الاختیار ویوجب الالجاء
وقاصر یعدم الرضاء ولا یوجب الالجاء والاکراه

الاكراه
نوعان كامل وقاصر

بجملته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب
بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب
الا ترى انه متردد بين فرض وحظر واباحة و
رخصة ويأثم فيه مرة ويوجر اخرى فلا رخصة
في القتل والجرح والزنا بعذر الاكراه اصلا و
لا حظر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير
ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصلوة والصوم
واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين
المرأة من الزنا في الاكراه الكامل وانما فارق
فعلها فعله في الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها
فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا ا
اوجب الاكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها
دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه

رخص في اجراء كلمة الكفر الخ في الاكراه الكامل

Marfat.com

لا يصلح لابطال شئ من الاقوال و الافعال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل فی تبديل النسبة واثره اذا قصر فی تفويت الرضاء فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع و الاجارة ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه واذا اتصل الاكراه بقبول المال فی الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا والمال ينعدم عند عدم الرضاء فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار على ما مر واذا اتصل الاكراه الكامل

بما يصلح ان يكون الفاعل فيه اٰلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى المكره ولزمه حكمه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد فى معارضة الصحيح كالعدم فصار المكرَه بمنزلة عديم الاختيار اٰلة للمكره فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة فى استحقاق الحكم فبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطى والاقوال كلها فانه لا يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره وان يتكلم وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه اٰلة لغيره الا ان المحل غير الذى يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل اٰلة مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجنى

الاكراه الكامل يفسد الاختيار والاختيار الفاسد فى معارضة الصحيح كالعدم

Marfat.com

على احرام نفسه وهو فی ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة يصير محل الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول ولهذا قلنا ان المكره على القتل یأثم لانه من حیث انه یوجب المأثم جنایة على دين القاتل وهو لا يصلح فی ذلك آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية وكذلك قلنا فی المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه لان التسليم تصرف فی بيع نفسه بالاتمام وهو فی ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره آلة لغيره لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى

المكره على القتل يأثم وتسليم المكره يقتصر عليه

المكره من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكمي
صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس فقلنا
ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم
ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذي اكرهه
لانه منفصل عنه في الجملة محتمل للنقل باصله
وهذا عندنا وقال الشافعي رح تصرفات المكره
قولا تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان
صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة
عما في الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه
بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده واذا وقع الاكراه
على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل
وتمامه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل فان امكن ان
ينسب الى المكره نسب اليه والا فبطل اصلا وقد ذكرنا
نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفي به الرضاء
او يفسد به الاختيار الى اخر ما قررناه والذي يقع به ختم الكتاب

الاكراه لا يعدم الاختيار

Marfat.com

باب حروف المعاني

فشطرٌ من مسائل الفقه مبنيٌّ عليها واكثرها وقوعًا حروف العطف والاصل فيه الواو وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وانما يثبت الترتيب في قوله ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به الا واحدة في قول ابي حنيفة رح خلافا لصاحبيه رح ضرورة ان الثانية تعلقت بالشرط بواسطة الاولى لا بمقتضى الواو

وفى قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوّجهما الفضولى من رجل انما بطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن فى اخره ما يغيّر اوله وعتق الاولى يبطل محلية الوقف فبطل الثانى قبل التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوّجه الفضولى اختين فى عقدتين فقال اجزت هذه وهذه حيث بطلا جميعا لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز فصار اخره فى حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة فى الخبر وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة لان الشركة فى الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصا فاذا كان كاملا

قد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة فى الخبر

Marfat.com

فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة
تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا
فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان
الثانى يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبداد
به كانه اعاده وانما يصار اليه فى قوله جاء نى زيد
وعمرو ضرورة ان المشاركة فى مجئ واحد لا يتصور
وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا لان الحال
تجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها
وفتحت ابوابها اى وابوابها مفتوحة وقالوا فى
قول الرجل لعبده ادّ الى الفا وانت حر وللحربى
انزل وانت امن ان الواو للحال حتى لا يعتق
العبد الا بالاداء ولا يامن الحربى ما لم ينزل
واما الفاء فانها للوصل والتعقيب ولهذا
قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار
فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل

الفاء للوصل والتعقيب

الثانية بعد الاولى من غير تراخ وقد تدخل
الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم فيصير
بمعنى التراخي يقال ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا
قلنا فيمن قال لعبده ادّ الىّ الفا فانت حر انه يعتق
للحال لان العتق دائم فاشبه المتراخي واما ثم
فللعطف على سبيل التراخي ثم ان عند ابي حنيفة
التراخي على وجه القطع كانه مستانف
حكما قولاً بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي
في الوجود دون التكلم بيانه فيمن قال لامرأته
قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رح يقع الاول و
يلغو ما بعده كانه سكت على الاول

ثم للعطف على سبيل التراخ

وقالا يتعلقن جملة وينزلن على الترتيب وقد
تستعار لمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان
من الذين امنوا او امّا بل فموضوع لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله يقال جاءني
زيد بل عمرو وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته
قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت
الدار بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رح لانه
لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه
كان من قضيته اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة
لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك
وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير
واسطة فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما في وسعه
واما لكن فللاستدراك بعد النفي
تقول ما جاءني زيد لكن عمرا غير ان

بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله لكن للاستدراك

العطف به انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لى قط لكنه لفلان اخر تعلق النفى بالاثبات حتى استحقه الثانى والا فهو مستانف كالمزوجة بمائة تقول لا اجيزه لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ العقد لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام و اما او فتدخل بين اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين فان دخلت فى الخبر افضت الى الشك وان دخلت فى الابتداء والانشاء اوجبت التخيير ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا انه لما كان انشاء يحتمل الخبر اوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا من وجه وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد

فی موضع النفی وعموم الاجتماع فی موضع الاباحة ولهذا لو حلف لا یکلم فلانا او فلانا یحنث اذا کلم احدهما ولو قال لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا کان له ان یکلمهما جمیعا وقد تجعل بمعنی حتی فی نحو قوله واللّٰه لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار حتی لو دخل الاخیرة قبل الاولی انتهت الیمین لانه تعذر العطف لاختلاف الکلامین من نفی واثبات والغایة صالحة لان اول الکلام حظر وتحریم ولذلک وجب الحمل بمجازه واما حتی فللغایة ولهذا قال محمد فی الزیادات فیمن قال عبده حر ان لم اضربک حتی تصیح انه یحنث ان اقلع قبل الغایة واستعیر للمجازاة بمعنی لام کی فی قوله ان لم اٰتک غدا حتی تغدینی

حتی للغایة

حتى اذا اتاه فلم يغداه لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهيًا للاتيان بل هو سبب له فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اتك حتى اتغدى عندك تعلق البر بهما لان فعله لا يصلح جزاءً لفعله فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب ومن ذلك حروف الجر فالباءُ للالصاق ولهذا قلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان انه يقع على الصدق

الباء للالصاق

وعلى للالزام في قوله على الف وتستعمل
للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان
لا يشركن بالله شيئا وتستعار بمعنى الباء في
المعاوضات المحضة لان الالصاق يناسب
اللزوم ومن للتبعيض ولهذا قال ابو حنيفة
فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه
كان له ان يعتقهم الا واحدا بخلاف قوله
من شاء لانه وصفه بصفة عامة فاسقط
الخصوص والى لانتهاء الغاية وفي
للظرف ويفرق بين حذفه واثباته فقوله
ان صمت الدهر واقع على الابد وفي
الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة في
نحو قوله انت طالق في دخولك الدار ومن
ذلك حروف الشرط وحرف ان هو الاصل
في هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط

على للالزام
ومن للتبعيض
والى لانتهاء الغاية وفي
للظرف وان واذا
للشرط

على السواء عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رح وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت و يجازى بها من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها بحال و المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام وباذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب وفي كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره

متى للوقت ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب

ترجمة المصنف

هو محمد بن محمد بن عمر حسام الدين الاخسيكثي رح كان اماما بارعا مات يوم الاثنين والعشرين من ذي القعدة سنة اربع واربعين وستمائة وتفقه عليه محمد بن عمر النوحاباذي ومحمد بن محمد البخاري و الاخسيكثي نسبة الى اخسيكث بفتح الالف وسكون الخاء المعجمة وكسر السين المهملة ثم التحتية ثم الكاف المفتوحة ثم المثلثة بلدة من بلاد فرغانة والمنتخب الحسامي نسبة الى لقبه حسام الدين كذا ذكره السمعاني ۔

Marfat.com

حسامی
مع
شرح النظامی

ماہران علوم
نقلیہ و واقفانِ اصول فقہیہ پر بخوبی روشن ہی
کہ یہ کتاب اصول فقہ مین علامہ حسام الدین اخیسکثی کی بے مثل کتاب ہی اور
چونکہ فن اصول مین نہایت معتبر متن اور مسائل جزئیہ کو حاوی ہے اس لیئے اکابر علماء نے
اسے داخل درس کر لیا ہے اور ہندوستان کے تمام مدارس اسلامیہ مین اس کا درس جاری ہو چونکہ طلباء
کو ایسی مفید کتاب کے محشی طبع ہونے کی نہایت آرزو تھی اسلیئے خاکسار نے بنظر نفع طلاب اسکے ایسے
تحشیہ کی طرف توجہ کی کہ جسمین کامل طور پر کتاب کا حل ہو جائے اور تمام شروح معتبرہ کا خلاصہ آجائے اور متعلمین
کے لیئے کار آمد ثابت ہو سو بحمد اللہ حسب مراد اس کا تحشیہ اور حل نہایت کوشش اور تحقیق کے ساتھ بصرف زر کثیر
کرایا گیا اور پھر عمدہ طور سے پاکیزہ کاغذ پر خوشخط صاف صحیح طبع کیا گیا۔

جن جن کتابون کا خلاصہ لیا گیا ہے وہ حسب ذیل کتابین ہین
کشف البزدوی ۔ غایۃ التحقیق ۔ شرح یعقوب البنانی ۔ شرح عبد الملک ۔ نور الانوار ۔ نامی ۔ کشف الاسرار ۔ ان کے
علاوہ اور بھی اکثر کتب معتبرہ کا التقاط ہے نام کو حاشیہ ہے ورنہ پوری کتاب کی مستقل نایاب شرح ہے امید ہی
کہ معلمین و متعلمین پسند فرما کر ہاتھون ہاتھ لین گے اور بعد ملاحظہ دعائے خیر سے یاد فرمائینگے۔
واٰخر دعوٰنا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد واٰلہ واصحابہ اجمعین

(اعلان) کاپی رائٹ اس کتاب کا احقر کے نام باضابطہ محفوظ ہی لہذا کوئی
صاحب بلا اجازت صریح راقم کے طبع کا قصد نفرمائین

الراقم
محمد عبد الاحد عفی عنہ
مدیر مطبع مجتبائی دہلی سنہ ۱۹۰۶ع

قوله تعالی الله نور السموات والارض

درین روزنگار فرخندگی آثار شرح کاشف الاسرار بر متن رساله منار در اصول فقه قابل اعتبار یعنی

باضافه فهرست
جدید قابل دید
اولی الابصار
و مصنف رساله المنار
مولانا عبد الله بن احمد
صاحب کنز ابو البرکات النسفی
است المتوفی
سنه ۷۱۰ هجری

مع شرح نور الانوار

و شارح رساله
منار مصنف نور الانوار
مولانا حافظ شیخ احمد
معروف بملا جیون بن
ابو سعید بن عبد الله
حنفی صدیقی الصالحی
استاد بادشاه عالمگیر غازی
المتوفی اورنگ آبادی
سنه ۱۱۳۰ هجری

حسب الحکم جناب مولانا مولوی حاجی ابو الفیض مفتی محمد یوسف

مطبع یوسفی واقع
لکھنؤ مطبوع شد

Marfat.com

قوله تعالی الله نور السموات والارض

درین روزگار فرخندگی آثار شرح کاشف الاسرار بر متن رسالهٔ منار در اصول فقه قابل اعتبار یعنی

باضافهٔ فهرست
جدید قابل دید
اولی الابصار
و مصنف رسالة المنار
مولانا عبد الله بن احمد
بن محمود ابوالبرکات النسفی
صاحب کنز الدقائق
المتوفی
سنه ۷۱۰ هجری

نور علی نور

و شارح رساله
منار مصنف نور الانوار
مولانا حافظ شیخ احمد
معروف بملا جیون بن
ابو سعید بن عبد الله
الحنفی الصدیقی
استاذ اورنگ زیب عالمگیر غازی
المتوفی
سنه ۱۱۳۰ هجری

حسب الحکم جناب مولانا مولوی حاجی ابو الفیض مفتی محمد یوسف

مطبع منشی نولکشور واقع لکھنؤ مطبوع شد

Marfat.com

مرآة اولى الابصار لمشاهدة صور الاسرار من فهرست مباحث نسمات الانوار فى شرح المنار

بحث وجه تصنيف الشرح وتسميته	٤
بحث ادلة الشرع واصوله	٦
بحث نظائر القياس المستنبط من الاجماع	٧
بحث اطلاق نظم القرآن ومعناه	١٠
بحث الحقيقة والمجاز والصريح والكناية	١٢
بحث تعريف الخاص وتقسيمه ونظيره	١٤
بحث بطلان شرط الطهارة فى آية الطواف	١٧
بحث صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع	٢١
بحث خصوص الامر بالوجوب دون الفعل	٢٥
بحث دلالة الاجماع والمعقول على وجوب الامر	٢٨
بحث قول طلقى نفسك	٣٠
بحث الالزام على الشافعى فى ما ذهب اليه	٣٢
بحث كون الاداء كاملا وقاصرا	٣٦
بحث وجوب الفدية فى الصلوة للاحتياط	٣٩
بحث انواع الحسن لعينه ولغيره	٤٦
بحث كون الامر المقيد اربعة انواع	٥٢
بحث نية صوم النفل للمسافر	٥٧
بحث كون وقت الموقت مشتبه الحال	٥٨
بحث خطاب الكفار باداء العبادات فى الدنيا	٦٠
بحث الافعال الحسية	٦٢
بحث ان لا يكون سفر المعصية سببا للرخصة	٦٦
بحث ان العام مساو للخاص	٦٩
بحث من وما يحتملان العموم والخصوص	٧٥
بحث كلمة الجميع لعموم الاجتماع دون الانفراد	٧٧
بحث التعريف باللام او الاضافة	٨١
بحث لا عموم للمشترك	٨٤
بحث تعريف المحكم وحكمه	٨٧
بحث تعريف المجمل وحكمه	٩١
بحث علامة معرفة الحقيقة والمجاز	٩٦
بحث حكم الاستيمان على الابناء والموالى	١٠٠
بحث حكم من قال لله على صوم رجب	١٠٢
بحث حكم الحالف بان لا اكلم هذا الصبى	١٠٧
بحث تعذر المعنى الحقيقى والمجازى	١١٠
بحث معنى انما الاعمال بالنيات	١١٣
بحث الواو للحال وعطف الجملة	١١٨
بحث بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله	١٢٢
بحث عدم صحة الترديد فى البيع والاجارة	١٢٤
بحث كلمة او بان يرد بين شيئين	١٢٧
بحث حروف الجر وكون الباء للالصاق	١٣١
بحث دخول الغاية تحت المغيا	١٣٦

بحث معانى الهداية واقسامها	٥
بحث الكتاب والسنة واجماع الامة	٦
بحث تعريف الكتاب وما يتعلق به	٨
بحث طرق النظم من حيث الصيغة واللغة	١١
بحث معرفة طرق وقوف المجتهد	١٣
بحث حكم الخاص يتناول المخصوص قطعا	١٥
بحث بطلان تاويل القروء بالاطهار	١٨
بحث وجوب مهر المثل بنفس العقد فى المفوضة	٢٣
بحث كون المامور به ممنوعا قبل الامر	٢٧
بحث حقيقة الامر فى الاباحة والندب	٢٩
بحث قول طلقى نفسك ثنتين	٣٠
بحث استعمال الاداء والقضاء مكان الآخر	٣٣
بحث الاداء الشبيه بالقضاء	٣٦
بحث ضمان المغصوب بالمثل وبالقيمة	٤٠
بحث القدرة التى يتمكن بها العبد	٤٨
بحث اختلاف الوقت فى عصر امسه وعصر يومه	٥٤
بحث ان سبب القضاء هو سبب الاداء	٥٧
بحث تعيين اشهر الحج من العام الاول ام لا	٥٨
بحث المذهب الصحيح فى حق خطاب الكفار	٦٠
بحث اختلاف النهى فى الافعال الشرعية	٦٣
بحث ان لا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء	٦٧
بحث العمل لشبهة الاستثناء والنسخ	٧١
بحث كون كلمة من عامة	٧٥
بحث حكم استعمال كل ومن	٧٧
بحث ما دون فى الجمع وما فوق الاثنين	٨٣
بحث تاويل المشترك	٨٥
بحث تعارض الظاهر والنص والمحكم والمفسر	٨٨
بحث تعريف المتشابه وحكمه	٩٣
بحث متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز	٩٦
بحث حكم الاستيمان على الآباء والامهات	١٠١
بحث نوعى اتصال السببية والتعليل	١٠٥
بحث كون الحقيقة مستعملة والمجاز مستعارا	١٠٨
بحث قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة	١١١
بحث معنى رفع عن امتى الخطاء والنسيان	١١٣
بحث الفاء للوصل والتعقيب	١١٥
بحث لكن للاستدراك بعد النفى	١٢٢
بحث اتيان المهر ومهر المثل والرد فى الكفارة	١٢٥
بحث الحلف بان لا يكلم احدا الا فلانا	١٢٨
بحث الباء للتبعيض والزيادة	١٣٣
بحث فى للظرفية	١٣٦

بحث توسط الشريعة بين الافراط والتفريط	٥
بحث استنباط القياس من الاصول الثلثة	٧
بحث نقل القرآن عن النبى ﷺ	٩
بحث الخاص والعام والمشترك والمؤول	١١
بحث الاستدلال بالنص باشارته بدلالته وباقتضائه	١٣
بحث التعريفات المختلفة فيما بين المجتهدين	١٥
بحث كون الخاص على سبع تعريفات	١٩
بحث اقل المهر عشرة دراهم	٢٤
بحث دلائل الوجوب	٢٧
بحث الاختلاف فى لفظ الامر وفى صيغ الامر	٢٩
بحث دلالة اسم الفاعل على المصدر	٣٢
بحث وجوب القضاء بما يجب به الاداء	٣٤
بحث رد عين المغصوب	٣٧
بحث عدم ضمان القصاص بالقتل	٤٣
بحث كون نفى صفة الوجوب يستلزم نفى صفة الجواز	٥١
بحث الاداء والقضاء فى ضيق الوقت	٥٥
بحث النذر المعين والنذر المطلق	٥٧
بحث اداء الحج بمطلق النية	٥٩
بحث النهى كالامر فى كونه من الخاص	٦١
بحث ان لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا	٦٥
بحث حكم العام فيما يتناوله قطعا	٦٧
بحث تعيين الخيار فى احد العبدين المبيعين	٧٢
بحث الكل لعموم الافراد	٧٦
بحث مفهوم الصفة عموم او خصوص	٧٩
بحث المشترك فيما يتناول افراده المختلفة الحدود	٨٣
بحث حكم المؤول والظاهر	٨٥
بحث تعريف الخفى وحكمه	٨٩
بحث تعريف الحقيقة والمجاز وحكمهما	٩٤
بحث النكاح للوطى دون العقد	٩٧
بحث حكم الحلف بعدم وضع القدم فى الدار	١٠١
بحث تعريف السبب لغة واصطلاحا	١٠٦
بحث حكم من حلف بان لا ياكل من هذه الحنطة	١٠٨
بحث حكم من حلف بان لا ياكل لحما	١١١
بحث حكم التحريم المضاف الى الاعيان	١١٤
بحث الفاء بمعنى الواو وثم للتراخى	١٢٠
بحث لكن للاستيناف والعطف والشك	١٢٣
بحث قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا	١٢٦
بحث حتى للغاية كالى	١٢٩
بحث استعمال على فى الشرط	١٣٥
بحث اسماء الظروف ومقارنة مع	١٣٧

بحث موضوع علم اصول الفقه	٦
بحث نظائر القياس المستنبط من الكتاب	٧
بحث تمهيد تقسيم القرآن بعد بيان تعريفه	١٠
بحث الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه	١٢
بحث معرفة المواضع والمعانى والترتيب والاحكام	١٣
بحث بطلان شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية	١٦
بحث بطلان العصمة عن المسروق	٢٠
بحث دلائل صحة الطلاق فى ثلث مسائل	٢٤
بحث استحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص	٢٨
بحث احتمال الامر التكرار	٣٠
بحث عدم احتمال اسم الفاعل التكرار	٣٢
بحث ان لا يصح الاعتكاف الا بالصوم	٣٥
بحث قضاء تكبيرات العيد فى الركوع	٣٩
بحث كون المامور به موصوفا بالحسن	٤٤
بحث ان الامر نوعان مطلق ومقيد	٥٢
بحث نية المسافر والمريض للصوم	٥٦
بحث اشتراط التبييت فى رمضان	٥٨
بحث خطاب الكفار بامر الايمان وبالمشروع	٥٩
بحث كون القبيح لعينه نوعين	٦١
بحث ان لا يفيد الغصب الملك	٦٦
بحث نسخ حديث العرنيين	٦٨
بحث العام المخصوص بالبعض	٧٣
بحث دخول كلمة كل على المنكر والمعرف	٧٦
بحث عموم النكرة الموصوفة	٧٩
بحث حكم المشترك بين المعنيين المتضادين	٨٤
بحث تعريف النص والمفسر	٨٦
بحث تعريف المشكل وحكمه	٩٠
بحث كون لفظ الصلوة عاما فيما يحمله	٩٦
بحث اجتماع المعنى الحقيقى والمجازى	٩٨
بحث حكم الحلف بقول عبده حر يوم قدوم فلان	١٠٢
بحث حكم من حلف بان لا يضع قدمه فى الدار	١٠٧
بحث حكم قول الرجل لعبده هذا ابنى	١٠٩
بحث حكم الحالف بان لا ياكل الفاكهة	١١٢
بحث اتصال الحروف بالحقيقة والمجاز	١١٤
بحث المجاز لكلمة ثم وبمعنى الواو	١٢١
بحث الانشاء لا احتمال الخبر	١٢٤
بحث انواع الجنايات لقطاع الطريق	١٢٦
بحث موضع استعمال حتى فى الافعال	١٣٠
بحث عموم من وتبعيض من	١٣٥
بحث عند لمكان الحضور	١٣٨

بحث حروف الشرط -	۱۳۸
بحث حیث واین للمکان -	۱۴۱
بحث تعریف الکنایة وحکمها -	۱۴۳
بحث النسب للآباء -	۱۴۷
بحث الامر لتحریر رقبة مملوکة -	۱۵۱
بحث کفارة القتل والظهار والیمین -	۱۵۸
بحث زکوة العوامل والحوامل والعلوفة -	۱۶۱
بحث الجمع المضاف الی الجماعة -	۱۶۳
بحث الفریضة والواجب والسنة -	۱۶۶
بحث الشرائع السابقة من نحن الثابتة -	۱۷۱
بحث افطار رمضان عمدا -	۱۷۵
بحث اقسام الرواة -	۱۷۸
بحث تعریف الضبط والعهد والحفظ -	۱۸۲
بحث اسناد الروایة -	۱۸۵
بحث الطعن المبهم والمفسر -	۱۹۲
بحث کون المتاخر ناسخا للمتقدم -	۱۹۶
بحث وقوع التعارض بین الخبرین -	۲۰۰
بحث عدم صحة التراخی لتخصیص العام -	۲۰۳
بحث بالقیاس لا یصلح ناسخا -	۲۰۹
بحث افعال النبی صلی الله علیه وسلم -	۲۱۳
بحث وجوب تقلید الصحابی وعدمه -	۲۱۹
بحث مراتب اہل الاجماع -	۲۲۲
بحث الاحتجاج بتعارض الاشباه -	۲۲۹
بحث تعدیة حکم النص الی ما لا نص فیه -	۲۴۲
بحث الاستحسان بالقیاس الخفی -	۲۴۵
بحث تقسیم موانع الحکم -	۲۴۹
بحث المعارضة -	۲۵۴
بحث تغییر الحکم والمعارضة الخالصة -	۲۵۷
بحث حکم تعارض الترجیحین -	۲۶۲
بحث حقوق الله وحقوق العباد -	۲۶۶
بحث یمین الغموس -	۲۶۹
بحث نصاب الزکوة قبل مضی الحول -	۲۷۴
بحث شروط حکم العلل والاسباب -	۲۷۸
بحث ایمان الصبی العاقل صحیح ام لا -	۲۸۳
بحث ضمان ما استهلکه من الاموال -	۲۸۹
بحث الذمة والولایة والحل -	۲۹۳
بحث عدم صحة الکفالة بالدین عن المیت المفلس -	۲۹۷
بحث حکم الاحیاء للمیت فی احکام الآخرة -	۲۹۹
بحث صورة البیع وبطلان الهزل -	۳۰۳
بحث صورة وقوع الطلاق ووجوب المال اجماعا -	۳۰۹
بحث الاکراه فی فرض وحظر واباحة ورخصة -	۳۱۱
بحث خاتمة نور الانوار فی شرح المنار -	۳۱۵
بحث استعمال اذا فی الشرط والوقت -	۱۳۹
بحث ولالة اذا ومتی علی عموم الزمان -	۱۴۲
بحث الاصل فی الکلام الصریح -	۱۴۵
بحث الثابت بدلالة النص -	۱۴۷
بحث ذکر الوجوه الفاسدة -	۱۵۳
بحث عدم حمل المطلق علی المقید -	۱۵۹
بحث ان لا تجب الزکوة علی الصبی -	۱۶۱
بحث اقتضاء الامر بالشیء والنهی عنه -	۱۶۴
بحث سنن الهدی والزوائد والنفل -	۱۶۷
بحث مواضع سقوط حرمة الخمر والمیتة -	۱۷۲
بحث اقسام السنة -	۱۷۵
بحث حدیث المصراة -	۱۷۹
بحث ان الکبائر تسع -	۱۸۳
بحث حمل الخبر فی محل حجة -	۱۸۶
بحث الطعن بالتدلیس والتلبیس -	۱۹۲
بحث اولویة المثبت من النافی -	۱۹۷
بحث احتمال البیان بجمیع اقسامها -	۲۰۱
بحث عمل الاستثناء بطریق المعارضة -	۲۰۴
بحث الاجماع لا یصلح ناسخا -	۲۱۰
بحث تقسیم الوحی -	۲۱۳
بحث الاجماع ونوعی رکنه -	۲۱۷
بحث کون القیاس حجة عقلا ونقلا -	۲۲۴
بحث الاحتجاج بالوصف المختلف فیه -	۲۴۰
بحث الاستحسان -	۲۴۳
بحث شرط الاجتهاد -	۲۴۷
بحث آداب المناظرة -	۲۴۹
بحث کون الشیء دلیلا علی شیء وبالعکس -	۲۵۵
بحث صحة کل الکلام فی اصل وضعه -	۲۵۹
بحث الترجیحات الصحیحة والفاسدة -	۲۶۳
بحث الاصول واللواحق والزوائد -	۲۶۷
بحث المجاز الغیر الخالص -	۲۶۹
بحث عقد الاجارة -	۲۷۴
بحث الاحسان فی باب الزنا -	۲۸۰
بحث نوعی الامور المعترضة علی الاهلیة -	۲۸۳
بحث حکم قراءة النائم وکلامه وقهقهته فی الصلوة -	۲۹۰
بحث قتل الحر بالعبد قصاصا -	۲۹۳
بحث بطلان الاهلیة المملوکیة بالموت -	۲۹۸
بحث حمل الشفیع والامة بالاعتاق او بالخیار -	۲۹۹
بحث عدم صحة البیع بلا تسمیة البدل -	۳۰۴
بحث تعریف السفر وحکمه -	۳۰۸
بحث تسمیة اقوال المکره وافعاله -	۳۱۳
بحث لو للشرط وکیف للسوال -	۱۴۰
بحث تناول جمع المذکر الاناث -	۱۴۲
بحث الاستدلال باشارة النص -	۱۴۶
بحث الحدود والکفارات بدلالة النص -	۱۴۹
بحث دخول شرط التعلیقات فی السبب والحکم -	۱۵۷
بحث القید بمعنی الشرط -	۱۶۰
بحث خروج العام مخرج الجزاء -	۱۶۲
بحث الاحکام المشروعة -	۱۶۵
بحث نوعی الحقیقة والمجاز -	۱۶۸
بحث اسباب الاحکام المشروعة -	۱۷۳
بحث ازمنة نقل الآثار -	۱۷۶
بحث جهالة العدالة -	۱۸۰
بحث الشرط فی الاسلام -	۱۸۴
بحث عموم مطلق خبر الواحد -	۱۸۸
بحث وقوع التعارض بین الحجج -	۱۹۳
بحث النفی فی حدیث بریرة -	۱۹۸
بحث احتمال بیان المجمل والمشترک -	۲۰۱
بحث کون الاستثناء متصلا ومنفصلا -	۲۰۵
بحث النسخ بالکتاب والسنة متفقا ومختلفا -	۲۱۰
بحث العمل بالرای -	۲۱۴
بحث اشتراط کون اهل الاجماع -	۲۲۰
بحث اثبات القیاس بالحدیث -	۲۲۴
بحث الاحتجاج بما لا یشک فی فساده -	۲۴۰
بحث تقدیم الاستحسان علی القیاس -	۲۴۴
بحث خطاء المجتهد وصوابه -	۲۴۷
بحث اقسام الممانعة بالاستقراء -	۲۵۰
بحث القلب المسمی بالعکس -	۲۵۶
بحث ترجیح احد المعارضین علی الآخر -	۲۶۰
بحث انتقال الحکم الی الحکم الآخر -	۲۶۴
بحث التصدیق والاقرار اصل الایمان -	۲۶۸
بحث السبب المجازی والحقیقی -	۲۷۳
بحث کون العلة علة -	۲۷۵
بحث اعتبار العقل لاثبات الاهلیة -	۲۸۱
بحث انواع السماوی -	۲۸۷
بحث کون المرء عرضة للتملک والابتذال -	۲۹۱
بحث ان لا یجتمع الضمان مع القطع -	۲۹۴
بحث کون القصاص غیر موروث -	۲۹۸
بحث جعل الذکر والوکیل والماذون -	۲۹۹
بحث صورة لزوم العقد وبطلان الهزل -	۳۰۵
بحث وجوب انعقاد بیع الخاطی -	۳۱۰
بحث انواع المحرمات -	۳۱۳
بحث کم للعدد -	۱۴۱
بحث عدم تناول جمع المؤنث المذکور -	۱۴۳
بحث مثال العبارة والاشارة معا -	۱۴۶
بحث الثابت باقتضاء النص -	۱۴۹
بحث کون المطلق محمولا علی المقید -	۱۵۸
بحث کون القتل من اعظم الکبائر -	۱۶۰
بحث لا عموم لکلام المدح او الذم -	۱۶۳
بحث العزیمة والرخصة -	۱۶۵
بحث حقیقة الاستباحة -	۱۷۰
بحث اسباب العقوبات والحدود والکفارات	۱۷۴
بحث وجوب العمل بالکتاب والسنة	۱۷۷
بحث شرائط الراوی -	۱۸۱
بحث الانقطاع ظاهر وباطن -	۱۸۴
بحث الطعن من غیر الراوی -	۱۹۱
بحث وقوع التعارض بین القیاسین -	۱۹۵
بحث النفی فی حدیث میمونة -	۱۹۹
بحث الاختلاف فی خصوص العموم -	۲۰۳
بحث انصراف الاستثناء الی ما یلیه -	۲۰۶
بحث اقسام المنسوخ -	۲۱۱
بحث الفرق بین الهام النبی صلعم وغیره -	۲۱۵
بحث انعقاد الاجماع باتفاق الکل والاکثر	۲۲۱
بحث شرط القیاس ورکنه وحکمه ودفعه -	۲۲۸
بحث اقسام ما ثبت بالتعلیل -	۲۴۱
بحث تقدیم القیاس علی الاستحسان -	۲۴۴
بحث امتناع الحکم لعدم العلة -	۲۴۸
بحث المناقضة -	۲۵۱
بحث المعارضة بالغیر -	۲۵۷
بحث استحقاق الشفعة -	۲۶۱
بحث الاحکام المثبتة بالحج -	۲۶۵
بحث امامة المتیمم للمتوضئین -	۲۶۹
بحث تنقسم اوصاف العلل الشرعیة الحقیقیة	۲۷۳
بحث الفرق بین السبب والدلیل -	۲۷۷
بحث العلل الشرعیة والعقلیة -	۲۸۲
بحث فوات الاهلیة بزوال العقل -	۲۸۸
بحث العتق والاعتاق والرق والکتابة	۲۹۲
بحث وقوع الاعتاق علی حق غریم او وارث -	۲۹۵
بحث وجوب القصاص للزوجین -	۲۹۹
بحث تعریف الهزل والجد -	۳۰۲
بحث وجوب مهر المثل فی الصور الثلث -	۳۰۶
بحث اقسام الاکراه -	۳۱۱
بحث عدم سقوط الحرمة لعذر الاکراه -	۳۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال والحرام وصيرها موثقة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وايد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين والتابعين لهم وتبعهم من الائمة المجتهدين **وبعد** فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا وعبارة واتمها نكتا ودراية ولم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان لم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة بفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب وقديما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا ينحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب لم يتفق لي ذلك لي مدة لكثرة المشاغل وضيق المجال فاذا انا وصلت الى المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ على الكتاب لم يكن بعض خلاني وخلص اخواني من الخطط المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا على جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف مامولهم وانجاح مسؤلهم على حسب ما كان مستحضرا لي في الحال من غير

ديباجة الشرح

شرح خطبة المتن

توجه الى ما قيل ويقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار وانه الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال المصنف بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم تفسير قوله الحمد لله واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول والقرآن يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فاما ان يقدر هدانا ارسله او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل والصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال وهو الذي يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذي في دين موسى عليه السلام والتفريط الذي في دين عيسى عليه السلام وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم ما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم له

٦

علیٰ ما قالت عائشة هو القرآن یعنی ان عمل بالقرآن کان جبلة له من غیر تکلف وتمیل هو
الجود بالکونین والتوجه الی خالقهما وقیل هو ما اشار الیه علیه السلام بقوله صل من قطعک و
اعف عمن ظلمک واحسن الی من اساء الیک والاصح ان الخلق العظیم هو السلوک الی رضی عن
الله تعالی والخلق جمیعا وهذا غریب جداً وهو تلمیح الی قوله تعالی وانک لعلی خلق عظیم هو ان
لم یدل علی الاختصاص لکن لما کان فی محل المدح اختص به وعلی آله الذین قاموا بنصرة الدین
القویم عطف علی قوله علی من اختص والآل اهل بیته او عترته او کل مومن تقی وهو الانسب ههنا
لان المقام لم تعرض لذکر الاصحاب فی الصلوة فکان الاولی هو التعمیم والدین هو وضع الٰہی
سائق لذوی العقول باختیارهم المحمود الی الخیر بالذات وهو یشمل العقائد والاعمال
ویطلق علی کل دین والاسلام هو الدین المخصوص لمحمد صلی الله علیه وسلم ولعل فی وصفه
بالقویم اشارة الیه لان دین الاسلام هو الموصوف بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه له
حد اضافی وحد لقبی وغایة وموضوع ومالم یذکره المصنف طویناه علی غرة ولکن لابد ههنا من ان
یعلم ان علم اصول الفقه علم یبحث فیه عن اثبات الادلة للاحکام فموضوعه علی المختار هو الادلة
والاحکام جمیعاً الاول من حیث انه مثبت والثانی من حیث انه مثبت والمصنف ذکر احوال الادلة
فی صدر الکتاب واحوال الاحکام فی آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول
جمع اصل وهو ما یبتنی علیه غیره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان کان بمعنی الشارع
فاللام فیه للعهد ای الادلة التی نصبها الشارع دلیلا وان کان بمعنی المشروع فاللام فیه
للجنس ای ادلة الاحکام المشروعة والاولی ان یکون الشرع اسما للدین فلایحتاج
الی التاویل وانما لم یقل اصول الفقه لان هذه الاصول کما انها اصول الفقه فکذلک
هی اصول الکلام ایضا الکتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بیان له والمراد

تقسیم اصول الشرع

Marfat.com

من الكتاب بعض الكتاب هو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها
وكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة الآف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع امة
محمد صلى الله عليه وسلم الشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة
الرسول واجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اي الاصل الرابع بعد الثلثة
للاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول ثلثة وكان ينبغي ان يقيده
بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي ولكنه اكتفى
بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي
في حالة الحيض بعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة بعلة القدر والجنس
على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير و
التمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب الفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل
ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته
التي وطيها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما ورد بهذا النمط
ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيهاً على ان الاصول
الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض و
خبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي دلالة ولما قال الاصل كان ردا على منكري القياس
قصداً وصريحاً ولما قال الرابع كان دالاً على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم
موجوداً في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فرعاً
لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله

تقسيم اصول الشرع

والمغرب هو من درة بيضاء قال ابن عباس والدنيا القربى ... قوله آية الآية في اللغة العلامة وشرعا ما يتبين اوله وآخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى كذا قال الكوسج

سه اي الجنس والفقه والحنفي ونحو ذلك ۱۲ منه

والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة فوجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل هذه الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما

تعريف الكتاب

الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا تعريف لكل الكتاب اللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه للبعض والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروء او بمعنى المقرون فهو جنس وما بعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب

... كان ينزل عليه دفعة واحدة في كل شهر ... قوله في مدة النبوة اي ثلث وعشرين سنة ۱۲

مبحث الكتاب

في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان في المصاحف فاللفظ ثبت حقيقة والمعنى ثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس والأظهر تعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وعن قراءة أبي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة أبي في قضاء رمضان فعدة من ايام أخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الجصاص هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فيخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب اخته بقصد التبرك لا بقصد التلاوة

بحث الكتاب

وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديراً وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه او لانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل واما في ما سوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعاً وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضاً وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلاً وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما شروع في تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام

تقسیم وجوه النظم

لا ان الکل اقسام متباینة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسیم مع اقسام تقسیم آخر وانما قال اقسامها ولم یقل اقسامه تنبیها علی ان منشأ التقسیم هو النظم والمعنی جمیعا فبعضهم علی ان التقسیمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنی وبعضهم علی ان الدلالة والاقتضاء للمعنی والبواقی للنظم والاصح انه فی کل قسم یراعی النظم مع دلالته علی المعنی وذلک اربعة ای المذکور فیما قبل هو التقسیمات اربعة تقسیمات وتحت کل تقسیم منها اقسام عدیدة کما سیاتی وذلک لان البحث فیه اما ان یکون عن المعنی وهو التقسیم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسیم الثالث او بحسب دلالته فان اعتبر فیها الظهور والخفاء فهو الثانی والا فهو الاول الاول فی وجوه النظم صیغة ولغة یعنی ان التقسیم الاول فی طرق النظم من حیث الصیغة واللغة والطرق هی الانواع والاصناف والصیغة هی الهیأة واللغة وان کان یشمل المادة والهیأة کلیهما لکن ارید بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حیث المجموع کنایة عن الوضع فکانه قال الاول فی انواع النظم من حیث الوضع ای من حیث انه وضع لمعنی واحد او اکثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصیغة علی اللغة لان للعموم والخصوص زیادة تعلق بالصیغة فی الاغلب وهی اربعة الخاص والعام والمشترک والمؤول لان اللفظ اما ان یدل علی معنی واحد او اکثر فان کان الاول فاما ان یدل علی الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان یدل مع الاشتراک بین الافراد فهو العام وان کان الثانی فاما ان یترجح احد معانیه بالتاویل فهو المؤول والا فهو المشترک فالمؤول فی الحقیقة انما هو من اقسام المشترک الذی دل صیغة ولغة وان کان مفعول فعل التاویل الذی من شان المجتهد والتاسی

Marfat.com

تقسيم وجوه البيان واستعمال النظم

في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا او غير مسوق محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متباينة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان

فجعل الحقيقة والمجاز راجعًا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعًا الى الجريان في محل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسمًا من الحقيقة والمجاز والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان في الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤول الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولهذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهي اربعة ايضًا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقًا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهومًا منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعًا او عقلًا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضًا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضًا معرفة مواضعها اي مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها اي المفهومات الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما انتظم جمعًا من المسميات وترتيبها اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلًا اذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان ايها قطعي وايها ظني وايها واجب التوقف فالخاص قطعي والعام المخصوص ظني والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيمًا للقرآن بل تقسيم لاسامي اقسام القرآن موقوف عليه تحقيقها ولهذا لم يذكره بعض

تقسيم وجوه الوقوف على المراد

وانما هو تخريج فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف رحمه الله هنا ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام فقط ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله على الانفراد لان معناه ح ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن القصد ههنا لبيان الاطراد والضبط وهو ما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص لا يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنى وان كان صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين وهذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثير متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق

مبحث الخاص

Marfat.com

مبحث الخاص

فرد لنوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كالانسان ورجل وزيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما الجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع فلما فرغ المص عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي ثمرة المترتب عليه ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث ينقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل احد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فتثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر معطوف للحكم الاول لكنهما متحدان ولكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل المجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل تفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون محكما كما يقال جاءني زيد زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا نجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شرع في تفريعات مختلفة فيما بيننا وبين الشافعي على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا نجوز الحاق تعديل الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود

وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما قال ابو يوسف والشافعي وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض بحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال النبي صلى الله عليه وسلم قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقع ان الحديث لحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعي منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والشافعي يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه

بحث الخاص

فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء ايضا عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه مبينا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الآحاد غايته ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي رح يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة ولقوله الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا لكونه مبينا بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداؤه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائزة بالاتفاق والتاويل بالاطهار في آية التربص

عطف علی قوله شرط الولاء وتفریع رابع علیه ای اذا کان الخاص بینا بنفسه لا یحتمل البیان فبطل تاویل القروء بالاطهار فی قوله تعالی والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبیانه ان قوله تعالی قروء مشترک بین معنی الطهر والحیض فاوله الشافعی بالاطهار لقوله تعالی فطلقوهن لعدتهن علی ان اللام للوقت ای فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم یشرع الا فی الطهر بالاجماع واوله ابو حنیفة رح بالحیض بدلالة قوله تعالی ثلثة لانه خاص لا یحتمل الزیادة و النقصان والطلاق لم یشرع الا فی الطهر فاذا طلقها فی الطهر وکانت العدة ایضا هی الطهر فلا یخلو اما ان یحتسب ذلک الطهر من العدة اولا فان احتسب منها کما هو مذهب الشافعی رح یکون قرأین وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضی وان لم یحتسب منها ولو خذ ثلث اخر ما سوی هذا القرء یکون ثلثا وبعضا وعلی کل تقدیر یبطل موجب الخاص الذی هو ثلثة واما اذا کانت العدة هی الحیض والطلاق فی الطهر لم یلزم شیء من المحذورین بل تعد ثلث حیض بعد مضی الطهر الذی وقع فیه الطلاق وقد قیل ان هذا الالزام علی الشافعی رح یمکن ان یستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلث لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع یجوز ان یذکر ویراد به دون الثلث کما فی قوله تعالی الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص فی مدلولاتها واما قوله تعالی فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن ای طلقوهن بحیث یمکن احصاء عدتهن وذلک بان یکون فی طهر لا وطی فیه لانه یعلم ح انها غیر حامل فتعتد بثلث حیض بلا شبهة ولا تطلقوا فی طهر وطی فیه لانه لم یعلم ح انها حامل تعتد بوضع الحمل او غیر حامل تعتد بالحیض وکذا لا تطلقوا فی الحیض لان هذا الحیض لم یعتبر عندنا ولا الطهر الذی یلیه فینبغی ان یحتسب فیه ثلث حیض اخر فتطول العدة علیها بلا تقریب ثم لکل واحد منا ومن الشافعی رح فی هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآیة بوجوه متعددة قد ذکرتها فی التفسیرات الاحمدیة بالبسط والتفصیل فطالعها ان شئت ثم ان المصنف رح

حکم الخاص

ذكرناها من تفريعات الخاص على مذهبنا سبع تفريعات اربع منها ما تم الآن وثلث منها
ما يجيء واورد بين هذه الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي علينا مع جوابهما على سبيل
الجمل المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو جواب
سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي وتقرير السوال لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي
ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج
الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق
امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج
الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول حينئذ ما بقي من الاثنين او واحد يعني
ان طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين تصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج
الاول ان يطلقها ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون
محللا اياها للزوج الاول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض
عليه الشافعي رح بان المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم منه ان نكاح الزوج الثاني غاية
للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم ان بعد النكاح
يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا الابطال وجب بخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج
الثاني محللا فيما وجد فيه الغاية وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد الغاية وهو ما دون الثلث
اولى ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رحمه
في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة

حكم الخاص

حكم الخاص

لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصنف وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي وتقرير السوال ههنا ايضا لابد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة لا يجب الضمان قط الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة

قلنا بوجوب رد المال رعاية للمعنى وقلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي بان المنصوص عليه
في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ
خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى
فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رحمه الله
بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبت بقوله تعالى
جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد
ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته وحقه واذا كان
كذلك فقد شرع جزاء وهو جزاء كامل لا يعد القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية انه اذا كان
المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الصورة ولان جزاء يجئ بمعنى الكفي فيدل على ان
القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا ما ذكره في
التفسير الاحمدي فكفاك هذا ثم ذكر المصنف رح بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية على حكم

حكم الخاص

فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي لاجل ان مدلول الخاص قطعي
واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعها خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
وبيانه ان الشافعي يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس الطلاق فلا
يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق فيصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف
او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي اثنتان والطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق
دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي رجعة بحسن المعاشرة
او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

ان لا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به فان خفتم یا ایها الحکام ان لا یقیما ای الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح علیهما فیما اعطت المرأة به وتخلصها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة فی الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو کان مذکورا سابقا اعنی الطلاق لا الفسخ لان الفسخ یقوم بالطرفین لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره ای فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتی تنکح زوجا غیره ووطیها وطلقها فالشافعی یقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتی تکون هذه الطلقة ثالثة وذکر الخلع فیما بینهما جملة معترضة لانه فسخ لا یصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنی مخصوص وهو التعقیب فقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فینبغی ان یقع بعد الخلع وهو ایضا طلاق غایته انه یلزم ان تکون الطلقات اربعة اثنتان فی قوله تعالی الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هی هذه ولکنه لا باس فان الخلع لیس طلاقا مستقلا علحدة بل مندرج فی الطلقتین فکانه قیل الطلاق مرتان سواء کانتا رجعیتین فیجب امساک بمعروف او تسریح باحسان او کانتا فی ضمن الخلع فتکون بائنة فان طلقها بعد المرتین المذکورتین فیما قبل فلا تحل حتی تنکح زوجا غیره الآیة وعلی هذا التقریر اندفع ما قیل انه یلزم ان یکون الطلاق الذی بعد الخلع فقط حکمه عدم الحل لا الذی لیس کذلک وانه یلزم ان لا یکون الخلع الا بعد المرتین عملا بقوله تعالی فان خفتم ولکن یرد ان هذا کله انما یصح اذا کان التسریح بالاحسان اشارة الی ترک المراجعة کما حررت واما اذا کان اشارة الی الطلقة الثالثة علی ما روی عن النبی علیه السلام قال هو الطلاق الثالث فیکون قوله تعالی فان طلقها بیانا لذلک ولا تعلق به بمسألة الخلع اصلا فیکون المعنی ان بعد المرتین اما امساک بمعروف بالمراجعة او تسریح باحسان بالطلقة الثالثة فان اختار التسریح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآیة هذا خلاصة ما قالوا

حکم الخاص

والبسط في التفسير الاحمدي ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو اصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف ولا يصح نكاحها عند الشافعي وتحقيقه ان المرأة التي فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اي احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان النكاح الفاسد يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل لا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اي لاجل ان العمل بالخاص واجب لا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعي مفوض الى راي العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر

حكم الخاص

في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا نقيسه على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملا محتاجا الى البيان هذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعي ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا ثاني اي ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان يكون هذا المعنى وجيها والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم ذكر المصنف دلائل كل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم فقوله عملا تعليل لقوله صح آه على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فقال ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب

حكم الخاص

والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ قوله على
سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي خلافه فخرج بقوله افعل فالمراد بقوله افعل
كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا
ولكن بشرط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل بعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع
اولا ولهذا ينسب الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية
فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول
فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول
وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز

مبحث الامر

ونحو بيان تخصيص مراده بالصيغة لازمة بيان لكون الامر خاصا يعني تخصيص مراد الامر وهو الوجوب بالصيغة
لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب ولا يثبت
الوجوب الا من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بان يقال ان دخول
الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب ان
الاباحة والندب وهذا نفي الاشتراك ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا ينفك
عنه لا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف وقيل ان الباء داخلة على
المختص كما هو اصلها اي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف ثم
قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون
اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك فينبغي ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد
المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعا
كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد

عه استخوان ساق دست از سوی انگشت ابهام ۱۲ صراح

مخصوصًا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبًا على الامة من غير مواظبة عليه السلام خلافًا
لبعض اصحاب الشافعي فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام ايضًا موجب تمامًا لانه امر وكل امر
للوجوب اولانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهوا
منه عليه السلام ولا طبعًا له ولا مخصوصًا به الا فعدم كونه موجبا بالاتفاق لنا المنع عن الوصال وخلع
النعال اشتاق نبوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجة لنا اي لمنع عليه السلام اصحابه عن صوم
الوصال وخلع النعال روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم
فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي
قوة روحانية من عند الله تعالى اطعم عنده واسقى من شراب المحبة كما قال قائل شعر
وذكرك للمشتاق خير شراب ✽ وكل شراب دونه كسراب ✽ ولهذا نرى لائمة المجاهدين يفطرون
فيشرب قطرة في اربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي
انه عليه السلام كان يصلي باصحابه فخلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على
القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذه تمسكات
ابي حنيفة اما الشافعي فقال انه على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام
شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فيجب
متابعة افعاله لازمة للامة فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام
صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاجوا
الى هذا القول اصلا وقال ثانيا على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول
وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان القول

مبحث الامر

مبحث الامر

لانه يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب المصنف عنه بقوله وسمي الفعل لانه سببه اي سمي الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ عن نفي الترادف قصدا شرع في نفي الاشتراك قصدا فقال وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف يعني ان موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب اليه بعض ولا الاشتراك لفظا ومعنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المصنف لانه يفهم مما ذكره التزاما فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وادناه الندب وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون ماذونا فيه ولا يكون حراما وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر مستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقا ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب وهذا رد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لم يفهم من الامر بل من قوله تعالى احل لكم الطيبات ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حرجا عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر لنص

Marfat.com

مبحث الامر

اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الآن
معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما
اى ان شاؤا قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الايتمار بامرهما ولا يكون ذلك الا
فى الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اى انقى
لك الاختيار بعد ان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء
الخيرة اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اى فليحذر الذين يخالفون عن
امر الرسول عليه السلام ويتركونه ان تصيبهم فتنة فى الدنيا او عذاب اليم فى الآخرة وهذا الوعيد
لا يكون الا بترك الواجب وفى لكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر ايضا للوجوب وهو ممنوع
وانه لم لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال
على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب وان المخالفة فى
استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتامل ولدلالة الاجماع والمعقول عطف على ما قبله وفى
بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول لكن عليه انه جملة مستقلة معطوفة على مضمون
سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل من اراد
ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر والكمال فى الطلب هو الوجوب والاصل نفى الاشتراك
فتعين ان موجبه الوجوب واقول دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب
لانه مختلف فيه بل اجماعهم على شئ يدل عليه وكذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب
وهو ان تصاريف الافعال كلها كالماضى والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغى ان يكون

Marfat.com

مبحث الامر

الامر كذلك ولا على معنى الوجوب وليس هذا اثبات اللغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر عبده بالفعل ولم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه اخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فماذا حكمه فقال واذا اريدت به الاباحة والندب اي اذا اريدت بالامر الاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فقد اختلف فيه فقيل انه حقيقة لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصلا اي قيل انه ليس بحقيقة بل مجاز لانه قد جاز عنه وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منها معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغ الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار

بحث الامر

لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس أ لعامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقد فهم
التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما تمسك عليه السلام وذهب
الشافعي رحمه الله الى ان محتمله التكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو نكرة
والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه لقرينة تقترن بها والفرق بين الموجب
والمحتمل ان الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية ودليلنا ياتي سواء كان معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن رد على بعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى انه
اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر
الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره
سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لانه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قوله
ولا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلث
في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو الفرد الحقيقي ويحتمل كل
الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه
فرد لا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي واليه اشار بقوله حتى اذا قال
لها طلقي نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن
والثلث فرد حكمي محتمل ولا تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة اي لا تصح نية
الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا
للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت تلك المرأة امة لان الثنتين في حقها كالثلث في حق الحرة
فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فانما تقع ثنتان

لاجل انه بیان تغییر لما قبله لا بیان تفسیر له لان طلقی لا یحتمل ثنتین حتی یکون بیانا له ثم اورد

المصنف دلیلا علی ما هو المختار عنده فقال لان صیغة الامر مختصرة من طلب الفعل

بالمصدر الذی هو فرد ای انما لا یقتضی الامر التکرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر

فقولک اضرب مختصر من اطلب منک الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منکم الصلوة

وقوله طلقی مختصر من افعلی فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا یحتمل العدد وکیف

یحتمله ومعنی التوحد مرعی فی الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولی ان لا یحتمل العدد وبهذا

القدر تم الدلیل علی الاصل الکلی ثم قوله وذلک بالفردیة والجنسیة والمثنی بالعدد محض

بیان للمثال المختص اعنی قوله طلقی نفسک لان الطلاق هو الذی یتصف بالجنسیة

والفرد الحکمی ومعرفة المثنی واما ما سواه فلا نعلم فیه الفرد الحکمی الا فی آخر العمر وما تکرر

من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب سوال یرد علینا وهو ان الامر اذا لم

یقتض التکرار ولم یحتمله فبای وجه تکرر العبادات مثل الصلوة والصیام وغیر ذلک

فیقول ان ما تکرر من العبادات لیس بالاوامر بل بالاسباب لان تکرار السبب

یدل علی تکرار المسبب فانه کلما وجد الوقت وجب الصلوة ومتی یاتی رمضان یجب

الصیام ومهما قدر علی ملک المال وجبت الزکوة ولهذا لم یجب الحج فی العمر الا مرة لان

البیت واحد لا تکرار فیه فلا یقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب

لوجوب الاداء فکیف یکون السبب مغنیا عن الامر لانا نقول ان عند وجود کل سبب

یتکرر الامر تقدیرا من جانب الله تعالی وکان تکرر العبادات بتکرر الاوامر المتجددة حکما

وعند الشافعی رح لما احتمل التکرار یملک ان تطلق نفسها ثنتین اذا نوی الزوج بیان

خلاف الشافعی فی اصل کلی علی وجه تضمن الخلاف فی المسالة المذکورة یعنی ان عنده

مبحث الامر

لما احتمل كل امر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المصنف تقريبا بان الامر بيان لحكم اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه في بعض النسخ ولا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل حال اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعي يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا بيقين وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وايضا فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها في الآية فلا باس ان تثبت بنص آخر واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالاجماع بخلاف الجلد فانه كلما زنى غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما ثم فرع المصنف

بحث اسم الفاعل

مبحث الامر

عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين

الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو

تسليم عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم

والا فالافعال اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر

فاعترض عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت واجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب

ولهذا ابدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب او عينه كناية عن اتيانه في الوقت

فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاده البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على

ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو

تسليم مثل الواجب بالامر عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اداء لا في غير ذلك الوقت وكان

ينبغي ان لا يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل

كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه انما

لم يقيده به لشهرة امره وكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضي اذا لزم بالشروع وح لم يبق

نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدي مع انه ليس بواجب قبله فينبغي ان يراد بقوله عين الواجب ثابت

ليعم النفل هكذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء

وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز

الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء

بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا

قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى ولذا

ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن

م يجواز الاداء بنية القضاء ان يذكر لفظ القضاء في النية لفظا ويراد به الاداء ويجواز القضاء بنية الاداء ان يذكر لفظ الاداء في النية لفظا ويراد به القضاء وتبعه الشارح رح حيث قال في الوصفين

Marfat.com

فقد التزم القضاء فالتفويت لعذر والتعدي سبب الضمان ٣٨ قوله الا في الفوات بان مرض او جن في اليوم المنذور فيه مثلا ٣٩ قوله يجب القضاء لان النص الموجب للاداء موجب للقضاء

فراغ الذمة وهو يحصل بما ذكرنا في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال الشاعر ٥ الذئب يأدو للغزال ليأكله اي يختله ويغلب عليه واما اذا صام شعبان بظن انه من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب وان صام شوال بظن انه من رمضان يجوز لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء وانما الخطاء في ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لابد له من سبب على حدة فبينه بقوله القضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم يقولون لابد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام وان بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق في ذمتهم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه لقدرة على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعدينا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي لابد للقضاء من نص جديد موجب سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا يكون الا بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه لم يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نفس القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعنده لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا فى التخريج فعندنا يجب فى الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت وقضاء الحضر فى السفر اربع ركعات وقضاء السفر فى الحضر ركعتين وقضاء الجهر فى النهار جهرا وقضاء السر فى الليل سرا اؤيد بما ذكره وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سوال مشهور لهم علينا وهو انه اذا نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه فى رمضان آخر بل يقضيه فى ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذى اوجب الاداء وهو قوله تع وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء فى الرمضان الثانى كما صح الاداء فى الرمضان الاول كما هو مذهب زفر او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذى هو شرطه كما هو مذهب ابى يوسف فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعنى فى صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغى ان يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة فى رمضان افضل من العبادة فى غيره فانتقلنا من الصوم الاصلى المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض فلما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلى اعنى صوم النفل وكانه صدر حكم من الله تع ان صوموا النفل

مبحث الامر

مه اى مولانا عبد العلى رحمه الله ۱۲ منه

مبحث الاداء

ويعتكفوا فيه في الحيوة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم
اذا لم يصم صوما مقصوداً وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى الى هذا الرمضان الثاني
وانما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم لم يجز الاعتكاف في قضاء
رمضان البتة ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال في الاداء انواع كامل
وقاصر وما هو شبيه بالقضاء وفي هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها وينبغي ان
يقول في الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء وتعني بالاداء المحض
ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه وتعني بالشبيه
بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه وتعني بالكامل ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو
خلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان
جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر
فانه اداء خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ
الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم
الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان
هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان
معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل
قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه
لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصر
للتوضي او نوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع في اتمام الصلوة فلا يتم
اربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقيد

بمسافر بل مقيم او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف وكان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال فتسليم عين المغصوب اي من نوع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين وبدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اليه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير الاداء القاصر اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية في يد الغاصب ومثله تسليم المبيع حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذا كله ان هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه اداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن واعطاء عبد غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه بالقضاء اي مهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا اعطيته ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا

مبحث الامر

يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه ادا اى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد بعد التسليم وهو من علامة كونه ادا وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بانعدامه وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا اسلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا لغيره ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين وصفت المملوكية متغير فيهما جعل ادا شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء وفي هذا التقسيم ايضا مسامحة فكانه قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء ونعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته لا ان العقل يناقضه وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير القضاء بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

مبحث الامر

عه ای تحرک الارض ١٢

فدیۃ طعام مسکین علی ان تکون کلمۃ لا مقدرۃ ای لا یطیقونہ او تکون الہمزۃ فیہ للسلب ای یسلبون الطاقۃ لیدل علی الشیخ الفانی واما اذا حملت علی ظاہرہا فہی منسوخۃ علی ما قیل ان فی بدء الاسلام کان المطیق مخیرا بین الصوم وبین ان یفدی ثم نسخ بوجوہ علی ما حررتہ فی التفسیر الاحمدی وقضاء تکبیرات العید فی الرکوع ہذا نظیر للقضاء الذی ہو شبیہ بالاداء یعنی ان من ادرک الامام فی صلوۃ العید فی الرکوع وفاتت عنہ التکبیرات الواجبۃ فانہ یکبر فی الرکوع عندنا من غیر رفع یدیہ لان الرکوع فرض والتکبیرات واجبۃ فیراعی حالہما علی حسب الامکان اما رفع الید فی التکبیرات ووضعہا علی الرکبتین فی الرکوع فکلاہما سنۃ فلا یترک احدہما بالاٰخر وہذا قضاء من حیث الذات لان محلہا القیام قبل الرکوع وقد فات لکنہ شبیہ بالاداء لان الرکوع یشبہ القیام القیام لنصف الاسفل علی حالہ ولان من ادرک الامام فی الرکوع فقد ادرک الرکعۃ مع جمیع اجزائہا من القیام والقراءۃ تقدیرا فالاحتیاط ان یوتی بہا فیہ وعند ابی یوسف لا تقضی ہذہ التکبیرات فی الرکوع لانہ قد فات محلہا کما لا تقضی القراءۃ والقنوت فیہ ووجوب الفدیۃ فی الصلوۃ للاحتیاط جواب سوال مقدر تقریرہ ان الفدیۃ فی الصوم للشیخ الفانی لما کانت ثابتۃ بنص غیر معقول ینبغی ان تقتصروا علیہ ولم تقیسوا علیہ من مات وعلیہ صلوۃ مع انکم قلتم انہ اذا مات وعلیہ صلوۃ واوصی بالفدیۃ یجب علی الوارث ان یفدی بعوض کل صلوۃ ما یفدی لکل صوم علی الاصح فاجاب بان وجوب الفدیۃ فی قضاء الصلوۃ للاحتیاط لا للقیاس وذلک لان نص الصوم یحتمل ان یکون مخصوصا بالصوم ویحتمل ان یکون معلولا لعلۃ عامۃ توجد فی الصلوۃ اعنی العجز والصلوۃ نظیر الصوم بل اہم منہ فی الشان والرفعۃ فامرنا بالفدیۃ عن جانب الصلوۃ فان کفت عنہا عند اللہ تعالی فبہا والا فلہ ثواب الصدقۃ ولہذا قال محمد فی الزیادات تجزیہ ان شاء اللہ تعالی والمسائل القیاسیۃ لا تعلق بالمشیئۃ قط کما اذا تطوع

مبحث الامام

به للوارث فی قضاء الصوم من غیر ایصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فکذا هذا کالتصدق بالقیمة
عند فوات ایام التضحیة ای کوجوب التصدق بقیمة الشاة ان نذرها الفقیر او اشتراها و استهلکها
او بعین الشاة ان بقیت حیة عند فوات ایام التضحیة ایضا للاحتیاط کالفدیة للصلوة فهو تشبیه
بالمسألة المتقدمة وجواب عن سؤال مقدر تقریره ان ما لا یعقل شرعا لا یکون له قضاء و تخلف
عند الفوات و التضحیة ای اراقة الدم فی ایام النحر غیر معقولة لانه اتلاف الحیوان فینبغی ان لا یجوز
قضاء ها بالتصدق بعین الشاة او بالقیمة بعد فوات ایامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقیمة
او بالشاة بعد فوات الایام للاحتیاط لا للقضاء و ذلک لان التضحیة فی ایامها تحتمل ان تکون
اصلا بنفسها و تحتمل ان تکون خلفا بان یکون التصدق بعین الشاة او بقیمتها اصلا و انما
انتقل الی التضحیة بعارض الضیافة لان الناس اضیاف الله تعالی فی هذه الایام و الضیافة
انما تکون باطیب الطعام و هو عند الله اللحم المذکی المراق منه الدم لیکون اول تناول الناس
من طعام الضیافة المکرمة فما دام کانت الایام موجودة قلنا ان التضحیة اصل بها و عملنا
بالنصوص و اذا فاتت الایام صرنا الی الاصل و قلنا ان التصدق بعین الشاة او بالقیمة هو
الاصل فحکمنا به ثم اذا جاء العام الثانی لم ننتقل من هذا الحکم و لم نقل بقضاءها علی ما کان فی العام
الاول ثم لما فرغ المصنف من بیان انواع القضاء فی حقوق الله تعالی شرع فی بیان انواعه فی
حقوق العباد فقال و منها ضمان المغصوب بالمثل و هو السابق او بالقیمة ای من انواع القضاء
ضمان الشیء المغصوب بالمثل فیما اذا غصب مثلیا و استهلکه و وجد المثل فیما بین الناس او بالقیمة
فیما لم یکن له مثل او کان له مثل و لکن انصرم عن ایدی الناس فهذا نظیر القضاء بمثل معقول لان
المثل و القیمة کلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة و معنی و اما الثانی فهو ایضا مثل
معنی و ان لم یکن صورة و لکن الاول کامل و الثانی قاصر و لهذا قال هو السابق ای المثل

مبحث الامر

الصوری سابق علی المثل المعنوی فما دام وجد المثل الصوری لم ینتقل الی المثل المعنوی ففیه تنبیه علی ان القضاء بمثل معقول نوعان کامل وقاصر لا یقال مثل هذا یتحقق فی حقوق اللّٰه تعالیٰ ایضا فان قضاء الصلوٰة بالجماعة کامل وقضاءها منفردا قاصر فلم یتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوٰة منفردا کامل وبالجماعة اکمل ولا یقیسون حال القضاء علی حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال هذا نظیر للقضاء بمثل غیر معقول فان ضمان النفس المقتولة خطأ بکل الدیة والاطراف المقطوعة خطأ بکل الدیة او بعضها غیر مدرک بالعقل اذ لا مماثلة بین الآدمی المالک المتبذل وبین المال المملوک المتبذل وانما شرعها اللّٰه تعالیٰ لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا کان عمدا لتحصل المساواة واداء القیمة فیما اذا تزوج علی عبد بغیر عینه هذا نظیر للقضاء الذی فی معنی الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء ای اذا تزوج الرجل امرأة علی عبد بغیر عینه فحینئذ ان اشتری عبدا وسطا وسلمه الیها فلا خفاء انه اداء وان ادی الیها قیمة عبد وسط فهذا قضاء لکنه فی معنی الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد فی قطع المنازعة بینهما من ان یسلمها عبدا وسطا والوسط لا یتحقق الا بالتقویم لیکون قلیل القیمة ادنی وکثیر القیمة اعلی والوسط بینهما بین بین فکان المرجع الی التقویم فلهذا کانت القیمة فی معنی الاداء حتی تجبر علی القبول کما لو اتاها بالمسمی تفریع علی کونها فی معنی الاداء ای تجبر المرأة علی قبول القیمة کما لو اتاها بالعبد المسمی تجبر علی قبول العبد فکذا تجبر علی قبول القیمة ثم ذکر المصنف تفریعین لابی حنیفة علی قوله وهو السابق فقال وعلی هذا قال ابو حنیفة فی القطع ثم القتل عمدا للولی فعلهما ای لاجل ان المثل الکامل سابق علی المثل القاصر قال ابو حنیفة فی صورة قطع رجل رجلا عمدا ثم قتله قبل ان یبرأ ینبغی للولی ان یفعل مثل فعل القاتل فیقطعه اولا ثم یقتله لیکون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فینبغی ان یکون کذلک من الولی رعایة للمثل الکامل وان اقتصر علی القتل جاز

مبحث الامر

لانه عفا عن بعض موجب جنايته فصار كما اذا عفا عن كله عندهما القصاص لو في الا بالقتل لان موجب

القطع دخل في موجب القتل اذ قضى القاضي بهما ثم برأ منهما وهذه المسالة على ثمانية اوجه لانه ذكر في المتن

واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطاء او

بالعكس فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء اولا فان كان من الثاني بعد البرء فهما جنايتان

اتفاقا لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطاء وان كان قبل البرء

فان كان احدهما عمدا والآخر خطاء لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا

وان كانا عمدين فهذه المسالة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا

صدر عن شخص واحد فان صدر عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه والضمين المثلي بالقيمة

اذا انقطع المثل يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص

من آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة لا يضمن

هذا المثلي بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو

مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فحينئذ لا بد ان ياخذ المالك الضمان فيقدر الضمان

بقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من

ذوات القيم وفيها تجب قيمته يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل ثمه كان رد الاصل واذا عجز عنه

بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل الثابت رد العين واذا عجز عنها تجب رد المثل فاذا عجز

عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد تجب عليه قيمته يوم الانقطاع

لان العجز عن الاصل انما تحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما

نشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او

قاصرة صورة ومعنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعي وهو

بحث الامر

لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله
قال ابو حنيفة اي من اجل ان لا يعقل مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف
ومحمدا رحمهم الله بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل لا بالاتلاف وكذا بالامساك وصورتها
رجل غصب فرسا لاحد وركبه حتى قطع مراحل او حبسه في بيته ولم يركبه ثم رده فقال علماؤنا رحمهم الله
انه لا تضمن هذه المنافع بشيء اما بالمنافع فظاهر لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك دابة
الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين راكب
وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين وغير
متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا تاثيرا في
ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول بضمانها بالمال بقدر
المعروف في كرائها اي في كراء تلك المنافع الى ذلك المثل قياسا على الاجارة والوجه قلنا ولا بد لك من الفرق
بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها
والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك
دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك غير متصور عن الاستهلاك اي الاتلاف
ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن
بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وبهذا الفرق مما يخبط فيه كثير من الناس والقصاص
لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لما علم ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه
قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول
شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان
القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى يقول ان الاجنبي ضيع قصاصه

مبحث الامر

فتجب عليه الدية كما قال الشافعي وانما تقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي اضيع لاوليا المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم ثم تضمين ذلك الاجل اوليا هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب التحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول وان كان طلقها اولا فما اتلفا عليه شيئا الا حل استمتاعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذ نصف المهر من الزوج واعطاها فيضمنان اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المامور به فقال ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر حكيم يعني لا بد ان يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى عينه والى غيره وتقسيم كل منهما الى قسميهما فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون

مبحث الامر

مبحث الامر

حسنه فی ذات ما وضع له ذالک من غیر واسطة وهذا ثلثة انواع علی ما قال وهو اما ان
لا یقبل السقوط او یقبله ای لا یقبل ذلک الحسن السقوط من المامور به بل یکون المامور به حسنا
ومامورا به علی المکلف وواجبا علیه او یقبل السقوط فی حین من الاحیان بعذر من الاعذار او یکون
ملحقا بهذا القسم لکنه مشابه لما حسن لمعنی فی غیره ای یکون المامور به ملحقا بالحسن لعینه لکنه
مشابه للحسن بغیره فهو ذو جهتین وانما جعله من اقسام الحسن لعینه اعتبارا للاصل کما ستقف علیه
فیما بعد ولکن فی التقسیم مسامحة والواجب ان یقول هو اما ان یکون لعینه بالذات او بالواسطة
والاول اما ان لا یقبل السقوط او یقبله وقد وقع التسامح منه فی هذا التقسیم کثیرا کالتصدیق والصلوة
والزکوة نشر علی ترتیب اللف فالاول مثال لما لا یقبل السقوط فان التصدیق لازم علی المرء لا یسقط
عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا یزول حال الاکراه فان اکره علی اجراء کلمة الکفر یجوز له التلفظ
باللسان بشرط ان یبقی التصدیق علی حاله فالاقرار یقبل السقوط والتصدیق لا یقبله قط وحسن التصدیق
ثابت لعینه لان العقل یحکم بان شکر المنعم الخالق واجب والثانی مثال لما یقبل السقوط فان الصلوة
تسقط فی حال الحیض والنفاس کالاقرار بالاکراه وحسن الصلوة فی نفسها لانها من اولها الی آخرها
تعظیم للرب بالاقوال والافعال وثناء علیه وخشوع له قیام بین یدیه وجلسته بخضوع وان کانت
الکمیات وتعداد الرکعات والاوقات والشرائط لا یستقل بمعرفته العقل ومحتاجا الی الشریعة وقد نبهت
انا لاسرارها فی المثنوی المعنوی والثالث مثال لما یکون ملحقا لعینه ومشابها لغیره فان الزکوة فی الظاهر
اضاعة المال وانما حسنت لرفع حاجة الفقیر الذی هو محبوب الله تعم وحاجته لیست باختیاره بل
بمحض خلق الله تعم کذلک وکذا الصوم فی نفسه تجویع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التی هی
عدو الله تعم وهذه العداوة بخلق الله تعالی لا اختیار للنفس فیها وکذا الحج فی نفسه سعی وقطع مسافة
وزیارة امکنة متعددة وانما حسن لشرف فی المکان الذی شرفه الله تعم علی سائر الامکنة وتلک الشرافة

ع اى الزكوة والصوم والحج ١٢ منه

ليست باختيار المكلف بل بخلق الله تعالى كذلك قضاءً ر كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين وكانت حسنة لعينها اولغيره عطف على قوله لعينه اى الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه ذلك الغير المامور به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به ويتادى او يكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا فى هذا التقسيم ومثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به فيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذى حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لابد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل فى كونه حسنا لغيره او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا لحسن فى شرطه وهو القدرة يعنى لا يكلف الله تعالى لاحد بامر من المامورات الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن وهذا القسم ليس بقسم فى الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغى ان يقول بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به ولغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة لغيره ولكن الحسن لمعنى فى نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بما يخالف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد هذه المسامحات الثلثة قد تسامح فى امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذى لا يتادى الغير بادائه فانه فى نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة

مبحث الامر

Marfat.com

للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا لتوجه به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير باداءه فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها عبد مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة ولا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها محض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه قال والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور فيه ان قدرت المضاف وقلت وشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضميرا لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام ويكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنه لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل ويكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة

مبحث الامر

Marfat.com

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي تتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد هذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر يسمى ممكنة وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر بازدياد لفظ ادنى فرق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة يقول له في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي وهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله يؤدي فيه والا تظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وطهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم

مبحث الامر

Marfat.com

الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة
فاذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان
امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان
لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب
فضرب سوقها واعناقها فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص
القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا
عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من علي كما ذكر في كتاب السير بخلاف الحج فانه لم يعتبر
فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك
حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر في
حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول اي كامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله
مطلق وهذا هو القسم الثاني وسمي هذا ميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى
انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل المعنى انه اوجب من الابتداء
بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي احفره ضيقا من الابتداء لا انه كان واسعا
ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة
شرط لدوام الواجب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفى القدرة انتفى
الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر
حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني
ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط
النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة

مبحث الامر

مبحث الامر

اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرماء وعند الشافعي لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ يبقى عليه جزاء له على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب واذا هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ اداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان نفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله وبعضه بعد التمكن من التصدق بطل العشر بحصته لانه اسم اضافي فيقتضي وجود حصص الباقية وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتي به للظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب فلهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج ثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن به المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم في هذا

مبحث الامر

قلب الموضوع بان يعطى اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المامور به شرع في بيان جوازه مناسبة واطراداً فقال وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع الشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعاً بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المودى اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به الا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده نعيده واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والا فيحج صحيح في العام القابل بامر مبتدأ وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مامور بالاداء مع انه مكروه شرعاً والطواف محدثاً مامور به مع انه مكروه شرعاً قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المامور به بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثاً ومثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي هذا بحث آخر متعلق بامر من ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه ام لا فقال الشافعي تبقى صفة الجواز استدلالاً بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضاً ثم نسخت فرضيته وبقي مستحباً الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجباً على بني اسرائيل ونسخ منا فرضيته وجوازه وهكذا القياس في صوم عاشوراء فانما ثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه تظهر في

قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجوب السبب اي ملك المال والرأس وتحقق الشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي الامر المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تأخيره وعند الكرخي لا بد فيه من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتأخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا في آخر العمر وحين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون مناقضا للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تأثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت لان في كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل

مبحث الامر

عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرط الوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كستر العورة للصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يتقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع

في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت

يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات

مبحث الامر

قوله الى الكل سالي الخ فيه انه يوجب تعدد السبب في الواجب الواحد بالنسبة الى افراد العباد فانهم مختلفون في ابتداء شروع العبادات ويمكن ان يقال ان السبب الحقيقي

مبحث الامر

عند زفر رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف لموضوع الشرع فان كان هذا الجزء
الاخير كاملا كما في صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة
ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض
الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت كان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع
شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة
اذا شرع فيه اما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان يقتصر عليه لا ان الجزء الاول لاهتمام
شانه عند الجمهور صرح به محقق ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء
الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بذكره وهذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت واما اذا فاتت الصلوة
عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو
كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فتجب الصلوة
كاملة فلا يتادى الا في الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت الناقص
بخلاف عصر يومه يعني فلاجل ان سبب وجوب العصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده
في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس كل الوقت الكامل قلنا لا يتادى عصر الامس
في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار
اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا في الوقت الكامل ويتادى عصر
يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول الكامل وشرع في الجزء الناقص كان هو
سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم
مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في
الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة

Marfat.com

ان يؤدي في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع فجعل هذا القدر من الكراهة عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط بضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت وبسبب نوم او نسيان لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض في الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت او وسطه او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث في اليمين فانه تخير في كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين وكسوتهم او تحرير رقبة فان عين احدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤد فاذا ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه لا يكون قضاء او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهذا نوع ثان من الانواع الاربعة للوقت لا فرق بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا قوله فيصير غيره منفيا اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان

مبحث الامر

كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بان يقول الصوم غدا نويت بفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع فى الصلوة لكون وقتها ظرفا صالحا للغير ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعى لابد من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى وخير الامور اوسطها وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف تفريع على ما سبق اى فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء فى الوصف ايضا بان ينوى النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان العامد والمخطى سواء فى هذا الحكم الا فى المسافر ينوى واجبا آخر عند ابى حنيفة استثناء من مقدر اى يصاب رمضان مع الخطاء فى الوصف فى حق كل واحد الا فى المسافر حال كونه ينوى فى رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابى حنيفة لان وجوب الاداء ساقط فى حقه بتخيير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب آخر وعندهما الاصح لان شهود الشهر موجود فى حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس بخلاف المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديرى فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديرى وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل فى التطبيق بينهما ان المريض الذى يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض للعجز التقديرى والمريض الذى لا يضره الصوم كمرض مثل البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقى فلا يقع عما نوى

بحث الامر

عه مولانا عبد الحلیم ١٢ منہ

مبحث الامر

بل عن رمضان فی النفل عنه روایتان تتعلق بقوله نوی واجباً آخر ای فی صوم النفل للمسافر عن ابی حنیفة رح روایتان فی روایة الحسن یقع عما نوی وفی روایة ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبنی علی دلیلین لابی حنیفة رح نقلا عنه فالدلیل الاول انه لما رخصه الله تعالی بالفطر کان رمضان فی حقه کشعبان وفی شعبان یصح النفل فکذا ههنا والدلیل الثانی انه انما رخص له بالفطر لیصرف الی منافع بدنه بالاستراحة فلان یصرف الی منافع دینه وهی قضاء ما وجب علیه من القضاء والکفارة اولی لانه ان مات فی هذا الرمضان لم یعاقب لاجل رمضان یعاقب بسبب القضاء والکفارة والنفل لیس اهم لا فی مصالح دینه ولا فی مصالح دنیاه او یکون معیاراً له لا سبباً کقضاء رمضان عطف علی السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للوقت فان وقت القضاء معیار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الایام فان سبب القضاء هو سبب الاداء ولم تعلم حال شرطیته والظاهر العدم فانه اذا لم یعلم تعیین الوقت فای وقت یکون شرطاً ووقع فی بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معیار له ولیس سبباً لوجوبه انما السبب هو النذر واما النذر المعین فقیل انه شریک للنذر المطلق فی هذا المعنی وانما یخالفه فی بعض احکامه وهو اشتراطه التعیین وعدم احتمال الفوات ولذا قیده به والظاهر ان النذر المعین شریک لرمضان فی کون الایام معیاراً له وسبباً للوجوب بعد ما اوجب علی نفسه فی هذه الایام وانما قالوا بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعین شریک لرمضان فی بعض الاحکام ولقضاء رمضان فی بعض آخر فالحق بایهما شئت وصاحب المنتخب الحسامی جعل النذر المعین من جنس صوم رمضان ولم یذکر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقید بل هو مطلق من قبیل الزکوة وصدقة الفطر وتشبث دخولها فی المقید نظراً الی انهما مقیدان بالایام دون

الليالي وهذا محل وتشترط فيه نية التعيين لانه يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء او النذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل وواجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل للتنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل الصوم العارضي وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا يتادى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع الا مساك المطلق الا عنه ما لم يصرفه الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما صام لم يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رح ان لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون قضاء ويكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الوقت يعني ويكون وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه نظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من جهتين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني يكون الوقت مضيقا لا بد ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا

مبحث الامر

محمد رح اى لابد عند ابى يوسف رح ان يودى الحج فى العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان الحيوة الى العام الثانى موهوم والوقت مديد وعند محمد رح يرخص له ان يوخر الى العام الآخر بشرط ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف انما تظهر فى الاثم فاذا لم يودى فى العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابى يوسف رح ثم اذا اداه فى العام الثانى يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا فى كل عام وعند محمد رح لا ياثم الا عند الموت وادراك علامة ولا يكون مردود الشهادة ولكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتادى باطلاق النية لا بنية النفل هذا من حكم كونه مشكلا اى ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعى رح يقع ههنا عن الفرض ايضا لانه سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا مبطل للاختيار الذى شرطه فى العبادات والحاصل ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبهما من كل منهما فمن حيث كونه معيارا اخذ شبها من الصوم فيتادى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة فلا يتادى بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغى ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع فى بيان كون الكفار مامورين بالامر ولا فقال الكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان فى الواقع لا يكون الا للكفار واما للمومنين كما فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه ومواطاة القلب للسان ونحو ذلك وكذا هم يخاطبون بالعقوبات لان العقوبات وهى الحدود والقصاص اذا كانت تجرى على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصى فالكفار اولى بها سيما عند ابى حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهى دائرة بيننا وبينهم فينبغى ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا

مبحث الامر

بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار
عليه الصلوة والسلام بقوله فخمرهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون
دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا وبالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا خلاف يعني ان الكفار
مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة باتفاق
بيننا وبين الشافعي فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك
اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة بهذا فالواو قد فسرته في التفسير
الاحمدي بالطف وجه واتمه واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم
مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند بعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي
وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها
بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلعلهم ارادوا ان معنى الخطاب في قوله آمنوا ثم
صلوا فيقدر الايمان مقتضى تبعا للعبادات ثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل
الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا
لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم
لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون
باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض
والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك ستأتي قوما من اهل الكتاب
فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس
صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

مبحث الامر

واما الايمان فلا يحتمل السقوط من احد اجرم كانوا مخاطبين به ثم لما فرغ المص عن مباحث الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني ان النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم باقي القيودات كما مضى في الامر غير انه وضع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي الحكيم كما نهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر كذلك ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المص بقوله وهو اي المنهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا او قبيحا لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض الاحيان ومنفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة الانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى في الصوم

مبحث النهي

ای مولانا نظام الملة والدین رحمه

اعراض عنها وهذا المعنى لازم بهذا الوصف لهذا الصوم لان الوقت داخل فی تعریف الصوم ووصف
الجزء وصف الکل فصار فاسدا ولم یؤثم بالشروع بخلاف النذر فانه فی نفسه طاعة وانما الفساد فی التسمية
وانما الفساد فی الفعل فیجب قضاؤه وبخلاف الصلوة فی الاوقات المکروهة فانها وان کانت
من هذا القسم ایضا لکن الوقت لیس داخلا فی تعریفها ولا معیارا لها فلم تکن فاسدة بل مکروهة فلا یلزم
بالشروع ویجب القضاء بالافساد والبیع وقت النداء مثال لما قبح لغیره مجاورا فان البیع فی ذاته
امر مشروع مفید للملک وانما یحرم وقت النداء لان فیه ترک السعی الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا
الى ذکر الله وذروا البیع وهذا المعنى مما یجاور البیع فی بعض الاحیان فیما اذا باع وترک السعی ینفک
عنه فی بعض الاحیان فیما اذا سعى الى الجمعة وباع فی الطریق بان یکون البائع والمشتری راکبین
فی سفینة تذهب الى الجامع وفیما اذا لم یبع ولم یسع الى الجمعة بل اشتغل بلهو آخر فهذا البیع کبیع
الغاصب یفید الملک بعد القبض ومثاله وطی الحائض مشروع من حیث انها منکوحة وانما یحرم لاجل
الاذی وهو مما یمکن ان ینفک عن الوطی بان یوجد الوطی بدون الاذی والاذی بدون الوطی وکذا
الصلوة فی الارض المغصوبة مشروعة فی ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملک الغیر وهو مما ینفک عن الصلوة
بان توجد الصلوة بدون شغل ملک الغیر بل فی ملک نفسه ویوجد الشغل بدون الصلوة بان یسکن فیه
ولا یصلی ثم لما فرغ عن تقسیم النهی اراد ان یبین ان ای نهی یقع على القسم الاول وای نهی یقع
على القسم الآخر فقال النهی عن الافعال الحسیة یقع على القسم الاول المراد بالافعال الحسیة ما یکون
معانیها المعلومة القدیمة قبل الشرع باقیة على حالها لا تتغیر بالشرع کالقتل والزنا وشرب الخمر
بقیت معانیها وماهیاتها بعد نزول التحریم على حالها ولا یرد ان حرمتها حسیة معلومة بحسن الشرع متوقفة على
الشرع فالنهی عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم القرینة یقع على القبیح لعینه الا اذا قام الدلیل على خلافه
کالوطی حالة الحیض حرام لغیره مع انه فعل حسی لقیام الدلیل وعن الامور الشرعیة یقع على الذی اتصل به

مبحث النهي

وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اي والنهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي
اتصل به القبح وصفا يعني يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها
الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك
في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيد عليه اشياء والبيع مبادلة المال
بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال
بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند
الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين

والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي
دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا
فقال الشافعي انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتي ونحن نقول
ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه
والا يعاقب عليه ان لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز
ماء ويقال له لا تشرب فهذا نفي وان قيل له ذلك بوجود الماء يسمى نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل
بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح
على وجه يبطل به المقتضي اعني النهي لانه اذا اخذ القبح قبيحا لعينه صار النهي نفيا ويبطل الاختيار اذ
اختيار كل شيء انما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره
ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون
اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا
عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته

بحث النهي

مبحث النهي

وقبيحا باعتبار وصفه لا يكتفى في هذه الافعال الشرعية لاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي اذ قال بكمال القبح اعني لعينه ذهب لاختيار الشرعي وبقي لاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضي وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال وفيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وللمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سوال مقدر على ابي حنيفة وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان النهي فيها لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل وحر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمته القرابة او حرمة المصاهرة والجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي اذ محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا بمال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ

Marfat.com

النسخ لبعد النفي تنبيه على تراد فهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة وقال الشافعي في لما بين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان مذهب الشافعي يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قوله تحقيقا لكمال القبح حال بمعنى الفاعل اي حال كونه قائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد او عطف على قوله قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهذا دليل ثان للشافعي باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريرنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا للنعمة وهي حرمة المصاهرة لانها الحقت الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح

مبحث النهي

Marfat.com

وهي اربع حرمات حرمة الواطئ وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطئ فهذه الحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطئ الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولاد الواطئ وابنه اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطئ والواطئ جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطئ الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك دفعا للحرج ولهذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه لا يفيد الغصب الملك عطف على لا تثبت تفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا لامر مشروع هو الملك اذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده ونفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت لا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبر احد وهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا للشرع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تثبت الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس

بحث النهي

مبحث العام

قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية المجاورة له المنفك عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه بدار الحرب امر حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحفظ انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل غير معصوم تقارراً وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا اغنياء بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الخاص باحكامه واقسامه شرع في بيان العام فقال

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول افرادا خرج الخاص لان خاص العين ظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول غيره لا كلا بل فردا واحدا لاحتمال الصدق على كثيرين لا انه موضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا خرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق بجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على تعيين ما وضع له

فيما بيناه ولهذا رد على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل قوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وعرنيون قبيلة منسوبون الى عرينة تصغير عرنة الشئ وهي واد بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فعندا احديث خاص في بول الابل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول مايوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ عن دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فموجب شان النزول ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق

بحث العام

بحث العام

لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تائيد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص بمسألة فقهية وهي انه اذا اوصى احد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفصه لآخر فالخاتم بعينه للانسان الآخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السواء وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو ما يتناول افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص لانه فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا تسوية للعام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف يكون الفص للثاني البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية تمام تلزم بعد مماته لا في حياته فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان والخدمة منها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا المقام عامين اختلف فيهما الشافعي مع ابي حنيفة ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة وليس كذلك تقرير الاول ان في قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك ولكنكم خصصتم الناسي من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط قلنا ان تخصيص العامد منه ايضا بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق في الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان او بعد قطع اطرافه او دخل

فی البیت ثم قتل فیه احد فینبغی ان یکون کل من ہؤلاء آمنا وانتم خصصتم من ہذا من قتل فی البیت بعد الدخول ومن دخل فیه بعد قطع اطرافه فقلتم انه یقتص من ہذین فی البیت قلنا ان نخص الصورة الثالثة ایضا وہو من دخل فی البیت بعد ان قتل انسانا فیقتص منه بالقیاس علی الصورتین الاولیین وبخبر الواحد وہو قوله علیه السلام الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم ولم یبق تحت ہذا العام الا الآمن من عذاب النار فاجاب الشیخ عن جانب ابی حنیفة بقوله لا یجوز تخصیص قوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه ومن دخله کان آمنا بالقیاس وخبر الواحد ای لا یجوز تخصیص الشافعی العام عن قوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه بالقیاس علی الناسی وقوله علیه السلام المسلم یذبح علی اسم الله سمی او لم یسم وتخصیص الداخل فی البیت بعد القتل عن قوله ومن دخله کان آمنا بالقیاس علی القاتل بعد الدخول وعلی الاطراف وقوله علیه السلام الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم لانهما لیسا مخصوصین تعلیل لقوله لا یجوز ای لان ہذین العامین لیسا مخصوصین اولا کما زعمتم حتی یخص ثانیا بالقیاس وخبر الواحد لان الناسی لیس بداخل فی قوله تعالی مما لم یذکر اسم الله اصلا اذ ہو فی معنی الذاکر فلم یخص من الآیة حتی یقاس علیه العامد وکذا الذی علیه قصاص فی الطرف لم یخص من الآیة اذ المراد بالآمن آمن الذات لا الاطراف کانها لیست من الذات بل من المال وکذا القاتل بعد الدخول فیه اذ معنی قوله ومن دخله کان آمنا من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لا انه باشر ہذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن مضمون الآیة لانه مخصوص منها لان ضمیر دخله راجع الی البیت المقصود بیان امن الحرم الا انا نقول ان حکمهما واحد بدلیل قوله تعالی اولم یروا انا جعلنا حرما آمنا ثم انه لما فرغ عن بیان العام الغیر المخصوص شرع فی بیان العام المخصوص واورد فیه ثلثة مذاہب وبین کل مذہب بدلیل وشبهة بمسألة فقهیة فقال فان خص خصوص معلوم او مجهول لا یبقی قطعیا لکنه لا یسقط الاحتجاج

بحث العام

Marfat.com

بحث العام

اي ان لحق هذا العام الذي كان قطعيا مخصص معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعية ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء او صفة يسمى تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما يجي هكذا قالوا وعند الشافعي كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه قد خص الله منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة الى هذا قال عمر رض خرج النبي عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة بالقدر والجنس والشافعي بالطعم والثمنية ومالك بالاقتيات والادخار وعمل كل بمقتضى تعليله في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس ان شاء الله تعالى عملا اشبه الاستثناء والنسخ تعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص هو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعي الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقدير كون الخصوص معلوما ومجهولا لا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر

بحث العام

عليه اهل المذهب الثاني ولما ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا تلزم معارضة التعليل النص واذا قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين ويسمى ثمنه على حدة وذلك ان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمي ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمي والثالث ان يعين لا المسمى والرابع ان يسمي لا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالتخصيص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع مبيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء

Marfat.com

ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع اعتبارا لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد ولم يفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما بيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين الا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فباعتبار التعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه لدليل المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في البيع فيكون استثناء ويبقى العبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن

بحث العام

بخلاف ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمس مائة وهذا بخمس مائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة لجعل قبول البيع في احدهما شرطا لقبول المبيع وقيل لا يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء وهذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بابقائه قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء قط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر لان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف فمات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكانه نسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فيبقى العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المصنف عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظه فقال والعموم

بحث العام

اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما يكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما دالا على الشمول بان يكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم منه والآخر ان لا يكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول اشارة الى رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار فخر الاسلام انه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكفي انتظام جمع من المسميات واما عند من يشترط الاستيعاب

والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة انما يصح الاستثناء لواحد في قولك جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا لا يصح جاء العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وما قيل ان الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض لا يطرد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل نحو ما في الدار فالجواب فرس او حمار لا زيد او عمرو وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من عبيدي فهو حر وكلمة من في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشية ومن محتمل البيان فان شاؤا الكل لا بد ان يعتقوا جميعا عملا بالعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبد الثاني بعض مع

بحث العام

ــه قرن بالکسر بیست وچهار (؟) در شجاعت کشتی (؟) ۱۲ منه رحمه

قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني اشارة الى احد تعليق مشيته بالكل دفعة فلا يستقيم
الا بتخصيص البعض ولكن يرد عليه انه شامل للكل على الترتيب ثم يصدق على كل واحد انه شاء
عتقه حال كونه بعضا من العبيد فتامل فيه فان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما في
بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يوجد
الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسير ينافي ذلك فيجب بعض من مجاز القول
تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض لشمول ذلك في تسعة على ما ذكرت لقلته ويدخل في صفات من يعقل
ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على
سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها
اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه لا يكون
الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على
امرأة واحدة مرتين لما كانت كلمة كل لعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه
مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت
طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان
ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي يصدق الاول ويكذب الثاني لان معنى الاول
كل فرد من الرمان ما يصلح ان يوكل هو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان ما يوكل وهو كذب
لان القشر لا يوكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة
فهي طالق فمعناه كل وقت تزوج امرأة فهي طالق فهو قصد يقع على عموم التزويجات ثبت عموم

بحث العام

بحث العام

الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة واحدة او
تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال ثبت في لفظ كل
ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد لما كان
في لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه بعينه مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله
من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم
الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين في النفل الموعود عملا بالحقيقة
وان دخلوا افرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بمجازه وهو ان يجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعمل بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك
كان لكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للاول لو واحدا عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا
الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد
له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا
قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام
لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول
بالنسبة الى من تخلف من الناس ثم لو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة
لانه الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص في كلمة من حتى يبطل النفل اي ان قال من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل
اولا ولم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير
والانفراد كلمة كل او الجميع فانه يتغير بهما قولا اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول

مبحث العام

النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجي فقال النكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في الاصل وضعها للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم اذ نفي الماهية او الفرد الغير المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كلا في لا رجل في الدار وقوله لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه ومحتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله على بشر وقوله من شيء مفيد للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب ردا له على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا ينافيه قط الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنه مطلقة اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة للاوصاف الكثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل فهم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعيين الاوصاف وهذا هو الذي غر الشافعي في ظنها عامة وهو معنى قوله وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوهما بالاجماع فاخص انا منها بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص وقلنا في هذا المقام

بحث العام

ضابطتان احدهما ان المطلق يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل
فالاول في حق الاوصاف كالايمان والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة ونحوها قال صاحب
التلويح ان هذا النزاع لفظي ولا يقول الشافعي بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير
رقبة واحدة فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمي هذا اطلاقا او عموما وان
وصفت بصفة عامة تعم هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال وفي الاثبات تخص الا اذا كانت
موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج
ما عداها وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو خصوص التقييد بحسب الظاهر ولهذا
لم تكن عامة اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولد في
فان الوالد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله
تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما
اذا قال والله لا اتزوج امراة كوفية تزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما
كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في
الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين فلما قال كوفيا عم جميع
رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما
فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لمراتيه فان قوله يوما نكرة موضوعة ليوم
واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا ايلاء موقت
وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقص الاشهر الاربعة بيوم ولما وصفه بقوله اقربكما فيه
لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث
وكذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لعموم النكرة

بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اى عبيدى ليس بنكرة نحوية لكونه مضافاً
الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام وُصِف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة
فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين ومتفرقين بخلاف ما اذا قال اى عبيدى
ضربته فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب
المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة تخير المولى
فى تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان فى الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة
وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسنداً الى المخاطب دون اى فلا يعم ويصار الى اخص
الخصوص فاعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل
الوصف لان اياً موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين حاصل
لانه فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية الا ترى ان فى قوله الا يوما اقربكما فيه وجد
العموم مع ان يوماً وقع مفعولاً فيه لا فاعلاً فينبغى ان يكون فى المفعول به كذلك واجيب بان
الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو
مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل فى الفرق
بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه
فلا يمكن التخير فيه للمولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب
فلا ينبغى له ان يضربهم جميعاً ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف
فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم
كذلك اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى اوجبت العموم سواء كان العموم
للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه

بحث العام

على ان العهد هو الاصل فى اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدًا خارجيًا او ذهنيًا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيًا فقط فانه الاصل فى التعريف والمعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمه افراد معهودة او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينًا كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصلحت وفى قوله السارق والسارقة والزانية والزانى وامثاله حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اى هذا القدر اذا كان دخول اللام فى المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقى جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا الجنس وما فوقه الجمع فيحنث بتزوج امراة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فتكفى الصدقة بجنس الفقير والمسكين وعند الشافعى رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل فى هذا المقام وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد فى تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة فى مقام احدا ان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى اذ لا تصير الا فى التعريف باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان فى ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى المعهود

بحث العام

ع اى فخر الاسلام رح ۱۲ منه

ف١٥ اى صحيح البخاري ١٢ منه

مذكور فيما سبق ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين وهو معنى قول ابن عباس رض مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين قال الشاعر شعر اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح ٭ فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح ٭ وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف يدل عليه وهو خلاف الفرض ولم يوجد لهذا امثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر يكون الثاني غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التورية والانجيل وقد تعاد النكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وامثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف رح اقصى ما ينتهي اليه التخصيص في العام وكان ينبغي ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال وما ينتهي اليه الخصوص نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به

مبحث العام

كالجموع المعرفة بلام الجنس فانهما اذ خليا عن الواحد ايضا لفات اللفظ عن مدلوله كالمرأة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس فينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء منكرا مما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده وقال بعض اصحاب الشافعي رح ومالك رح ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المص رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان الام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت ويتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لموالي فلان وله موليان او لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام لم يذكر المص رح الجواب الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث العام شرع في بيان المشترك فقال اما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل

بحث العام والمشترك

اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سياتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشئ فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق دخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتامل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تاملنا في القرء بعدة اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني يكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الراي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يسعه المقام ولا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز ان يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سبقت الآية لايجاب اقتداء المومنين بالله والملائكة ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المومنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم

بحث المشترك

بحث المؤول والظاهر

ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الوضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا تجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المصنف بعده المؤول فقال واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي يعني ان المشترك اذا لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة فكان النص ورد بهذا وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو المؤول الذي بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤولا ايضا ولكنه من اقسام البيان فالمراد بغالب الراي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او نحوه فلا يقال انه لا يتبدل ما اذا حصل التاويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتامل في الصيغة وقد يكون بالتامل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني اوجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اي لا يحتاج الى الطلب والتامل كما في مقابلاتها ولا يزاد

ای بالمفسر والمحکم ۱۲ منہ

علی الصیغة شیٔ آخر من السوق ونحوه کما فی النص فخرج بهذا کلمة من قوله بصیغته لکن یشترط فی هذا کون السامع من اهل اللسان وفی ازدیاد لفظ الکلام اشارة الی ان هذا القسم مما یتعلق بالکلام کالرابع کما ان الاول والثالث یتعلق بالکلمة والمراد من الظهور فی قوله ما ظهر الظهور اللغوی فلا یرد ان هذا تعریف الشیٔ بنفسه وحکمه وجوب العمل بالذی ظهر منه علی سبیل القطع والیقین حتی صح اثبات الحدود والکفارات بالظاهر لان غایته انه محتمل المجاز وهو احتمال غیر ناش من دلیل فلا یعتبر

واما النص فما ازداد وضوحا علی الظاهر بمعنی من المتکلم لا فی نفس الصیغة یعنی لیفهم منه معنی لم یفهم من الظاهر بسبب ان المتکلم ساق ذلک النظم لذلک المعنی لا بمجرد فهمه من الصیغة والمشهو فیما بین القوم ان فی النص یشترط السوق وفی الظاهر عدم السوق فیکون بینهما مباینة فاذا قیل جاءنی القوم کان نصا فی مجیٔ القوم واذا قیل رأیت فلانا حین جاءنی القوم کان نصا فی الرؤیة ظاهرا فی مجیٔ القوم ولکن ذکر فی عامة الکتب ان الظاهر اعم من ان یشترط فیه السوق اولا والنص یشترط فیه السوق البتة وهکذا حال کل قسم فوقه من المفسر والمحکم فان بعضه اولی من بعض بحیث یوجد الادنی فی الاعلی فیکون بینهما عموم وخصوص مطلقا وحکمه وجوب العمل بما وضح علی احتمال تاویل هو فی حیز المجاز ای حکم النص وجوب العمل بالمعنی الذی وضح منه مع احتمال تاویل کائن فی معنی المجاز وهذا التاویل قد یکون فی ضمن التخصیص بان یکون عاما یحتمل التخصیص وقد یکون فی ضمن غیره بان یکون حقیقة تحتمل المجاز فلا حاجة الی ان یقید علی احتمال تاویل وتخصیص کما ذکره غیره ولما احتمل هذا الاحتمال النص کان الظاهر الذی هو دونه اولی بان یحتمله ولکن مثل هذه الاحتمالات لا تنفی القطعیة

واما المفسر فما ازداد وضوحا علی النص علی وجه لا یبقی معه احتمال التاویل والتخصیص انقطع ذلک الاحتمال ببیان النبی علیه السلام بان کان مجملا فلحقه بیان قطعی بفعل النبی علیه السلام او بقوله فصار مفسرا او بایراد الله تعالی کلمة زائدة ینسد بها باب التخصیص والتاویل کما سیأتی

مبحث النص والمفسر

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اى حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا فى زمن النبى عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعدية عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اى المحكم المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى فى ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفاة النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكره فى تعريف لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشئ وانما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال الاحتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات فى افادة اليقين ثم شرع فى بيان امثلة كل من الاربعة فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر فى حق حل البيع وحرمة الربوا نص فى بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور فى عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع فانه ظاهر فى اباحة النكاح نص فى العدد لانه سيق الكلام له كما سيأتى وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر فى سجود الملائكة نص فى تعظيم آدم لكنه يحتمل التخصيص اى سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا متفرقين ومجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يقال انه بقى احتمال كونهم متحلقين او مصطفين لانه لا يضر فى بيان التعظيم على انا لا ندعى انه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص ولا مضر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع او مبنى على التغليب وكذا

مبحث المحكم

م المستثنى منه قوله او مبنى على التغليب يعنى ان ابليس كان جنيا نشأ بين اظهر الملائكة وكان مغمورا بالالوف من الملائكة فغلبوا عليه كذا فى تفسير البيضاوى

لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان الاصل في الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال المحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التأويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت وتابيد ثم لتظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا فريد لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض فيهما فرجح النص ويقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض فيهما فترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان

بحث المحكم

بحث المشترك والخفي

او لفظا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدى به
ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا تعارضا
بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي رح
لم ينتبه بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين
في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه
صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال التعارض
المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المص ذكر مثالا لتعارض النص مع المفسر من المسائل
الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج
نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا
المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله
تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له فكانه اراد ان هذا الكلام
دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال واما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم
لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد
ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا منهما لا بد ان يترتب في الخفاء
ترتب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء
وكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فيكون كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير
تغيير لباس وهيأة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول لعارض من غير الصيغة

سه الا ترى ان السواد في محل يقابل البياض في محل آخر ١٢ منه

بحث الخفي والمشكل

كما في عبارة شمس الائمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب قيد احترازي لا من بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي يقطع النباش على كل حال لقوله عليه السلام من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه في امثاله كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه وهيئته ففيه زيادة خفاء على الخفي فيقال ان النص اذا فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر بعد الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل ولا هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي انه لاي معان يستعمل هذا اللفظ ثم التامل فيه بانه اي معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم

بحث المشكل والمجمل

انّى شئتم فان كلمة انّى مشكلة تجيء تارة بمعنى من اين كما فى قوله تعالى انّى لك هذا اى من اين
لك هذا الرزق الآتى كل يوم وتارة بمعنى كيف كما فى قوله تعالى انّى يكون لى غلام اى كيف يكون
لى غلام فاشتبه ههنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا
فتحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى باية كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا
فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر
ليس بموضع الحرث بل هو موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها خفية حتى لا
يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة على الوطى فى حالة الحيض لعلة الاذى لكن التى من الرجال
لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى
فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فى المشترك الذى ترجح احد معانيه بالتاويل فصار مؤولا وقد يكون
الاشكال فى المجمل باستعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة فى وصف اوانى الجنة فان
فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا تاملنا وجدنا
للقارورة صفتين حميدة وهى الصفاء وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة
وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانى الجنة فى صفاء القارورة
وبياض الفضة فتامل ثم المجمل هو ما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها لا
يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل الازدحام المعانى
عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح فى المشترك او يكون
باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله اذا مسه الشر
الاية فهذا يشمل المشترك والخفى والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفى

Marfat.com

مبحث المجمل

يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل لا بالتأمل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه قد يحتاج الى ثلثة طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التأمل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جماعة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد حقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تأملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وهكذا الزكوة معناها في اللغة النماء وذلك غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله ادوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا القياس ولم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان

بحث المتشابه

ثانيا فخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ثم قال عمر خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين
لنا ابواب الربوا كذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لا يرجى بدوه اصلا
فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى
اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل
يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى فهذا في حق الامة واما في حق
النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي
مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون تاويله
ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع
المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض
الراسخون بدون الواو وللبعض ويقول الراسخون وعند الشافعي لا يوقف على قوله الا الله بل قوله
والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريدون انهم يعلمون تاويله الظني
ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريدون لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد
عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم
لان الناس على ضربين ضرب يشتغلون بالجهل فابتلاؤهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل و
ضرب هم علماء فابتلاؤهم ان لا يتفكروا في متشابهات القرآن ومستودعات اسراره فانها سر بين الله
ورسوله لا يعلمها احد غيره لان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس مبتغاه فهوى الجاهل ترك
التحصيل والخوض فيبتلى به وهوى العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بتركه ثم المتشابه على نوعين

مبحث الحقيقة والمجاز

نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات فی اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الآخر فی التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع فی كلام العرب لمعنی الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالی لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالی يد الله ووجه الله والرحمن علی العرش استوی ووجوه يومئذ ناضرة الی ربها ناظرة ومثاله ويسمی هذه آيات الصفات وقد طولنا الكلام فی تحقيقها وتاويلاتها فی التفسير الاحمدی فليطالع ثمة ولما فرغ المصنف رحمه الله عن اقسام التقسيم الثانی شرع فی بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنی بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوی وان كان من الشارع فوضع شرعی وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفی خاص والا فوضع عرفی عام والمعتبر فی الحقيقة هو الوضع لشیء من الاوضاع المذكورة وفی المجاز عدمه فيها فی الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعانی والاستعمال اما مجازا او علی انه من خطاء العوام وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالی يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالی ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما ای اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنی الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض فی السماء مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد علی انه سياتی ذكرها فی آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل

Marfat.com

مبحث الحقيقة والمجاز

قوله تعالى ليس كمثله شیء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤل اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وتندفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام في المفرد لغير العهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال ان المقتضى واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول الخ من اقسام الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

ضروريا لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى ان السامع لابد له ان يصرف اولا الى الحقيقة فاذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمرؓ عاما فيما يحله اي لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمرؓ عن الرسول عليه السلام وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع ويجاوره لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين في الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعيؒ يقدر لفظ الطعام فقط اي لا تبيعوا الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل اي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعيؒ لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يجري التفاضل في الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه يقال للاب انه لا يصح ان ينفى اسم الاب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا تتفرع عليه كثير من الاحكام اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار

بحث الحقيقة والمجاز

لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى لا يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة - وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسألة في الموضعين فقال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة عوضه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعي يقول بان قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الايمان لكن الحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على ان الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيها مطلقة فتصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم في الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التحرير في هذا المقام ويجيء هذا في بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى

والنكاح للوطي دون العقد اي يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطي دون العقد فيشمل الوطي الحلال والحرام والوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهذا انما يكون بالوطي والعقد انما سمي نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة

بحث الحقيقة والمجاز

مبحث الحقيقة والمجاز

النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعي حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فيثبت حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعي حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سياتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما وبحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستعمالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصنف اورد في ذلك تمثيلا تشبيها للمعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد اللابسان احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين الحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول ان لبسه ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

بحث الحقيقة والمجاز

حتى يعيره الراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال عاد حق المالك الى اصله ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المص في تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي المولى واذا كان له معتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل للموالي وله معتق ومعتق جميعا بطلت الوصية ما لم يبين احدهما دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق النصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي لا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى به ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف على قوله الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها وان غيرها يعمل الى حد السكر وغيرها بالتحريم لا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو الني من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا ياخذ حكمها والشافعي يسمى كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل و هو يعم الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي واذا اوصى احد لابناء زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيها ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان الابن يطلق

Marfat.com

بحث الحقيقة والمجاز

عليهم فيبنا ولهم باعتبار الظاهر ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع

رابع وذلك لان لامستم حقيقة في المس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رحمه الله يقول ان كليهما

ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان المس باليد

فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون المس للنساء ناقضا للوضوء وان كان المس بالجماع فالتيمم فيه لاجل

الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان

تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون المس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه

انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز

والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير

والمجاز فيه مراد فلم تبق الآخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في

المثال الاخير مراد فلم تبق المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررنا

ولما فرغ عن التفريعات شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال وفي الايمان عن

الابناء والموالي تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان يقال اذا استامن الحربي من

وقال آمنونا على ابنائنا وموالينا يدخل في الامان ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان

الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه

تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لا انه يدخل في الارادة فالا

بالذات انما هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول بظاهره الابناء

تعو يا بني آدم وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون

ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما

استامن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناولهم

عه قيل الشبهة الشبه الثابت وليس بثابتة حقيقة ۱۲ منه

بظاہر الاسم للاجداد والجدات فاجاب المص عنہ بقولہ بخلاف الاستیمان علی الاباء والامہات حیث لا یدخل الاجداد والجدات لان ذا بطریق التبعیۃ فیلیق بالفروع دون الاصول یعنی ان ہذا التناول الظاہری انما ہو بطریق التبعیۃ للمذکور فیلیق ہذا بابناء الابناء وموالی الموالی لانہم فروع فی الاطلاق والخلقۃ جمیعا دون الاجداد والجدات لانہم وان کانوا فروعا للآباء والامہات فی اطلاق اللفظ ولکنہم اصول فی الخلقۃ فکیف یتبعونہم فی اللفظ وانما تسری الکتابۃ الی ابیہ فیما اذا اشتری المکاتب اباہ لانہ دخول التبعیۃ لانہ لیس شیئا لفظیا یدخل فیہ تعامل تحقیقا للصلۃ والاحسان فان الحر اذا اشتری اباہ یکون حرا علیہ بحق الابوۃ فاذا اشتری المکاتب اباہ یصیر مکاتبا علیہ لیتحقق صلۃ کل واحد علی حسب حالہ واما حرمۃ نکاح الجدات فی قولہ تعالی حرمت علیکم امہاتکم فبالاجماع او دلالۃ النص او جعل الامہات بمعنی الاصول ثمۃ للاحتیاط

بحث الحقیقۃ والمجاز

وانما یقع علی الملک والاجارۃ والدخول حافیا او متنعلا فیما اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان جواب سوال آخر تقریرہ انہ اذا حلف شخص لا یضع قدمہ فی دار فلان فان حقیقۃ وضع القدم فی الدار ان یکون حافیا ومجازہ ان یکون متنعلا وقد قلتم انہ یحنث بکلا الامرین فیلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز وایضا ان حقیقۃ دار فلان ان یکون بطریق الملک ومجازہ ان یکون بطریق الاجارۃ والعاریۃ لہ وقد قلتم انہ یحنث بکلا الامرین فیلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز من وجہ آخر فاجاب بانہ انما یقع ہذا الحلف علی الملک والاجارۃ جمیعا وکذا علی الدخول حافیا او متنعلا فی قولہ لا یضع قدمہ فی دار فلان باعتبار عموم المجاز وہو الدخول ونسبۃ السکنی فیراد من قولہ لا یضع قدمہ لا یدخل وہو معنی مجازی شامل للدخول حافیا او متنعلا فیحنث لعموم المجاز لا بالجمع بین الحقیقۃ والمجاز وہذا اذا لم تکن لہ نیۃ فان کانت لہ نیۃ فعلی ما نوی حافیا او متنعلا اوراکبا وان وضع القدم فقط من غیر دخول لم یحنث لانہ حقیقۃ مہجورۃ لا تعقل ویراد من قولہ

في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال السكنى اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا او انما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل ثم انتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا المثال لقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد فيصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالضابطة انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه لا اتفاق وانما يراد النذر واليمين فيما اذا قال لله علي صوم رجب جواب سوال آخر تقريره انه اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر باله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة

بحث الحقيقة والمجاز

Marfat.com

عسه مرتبط بالنفي ١٢ منه

لليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني وان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المص رح بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وتحريره ان قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله علي صيغة نذر فاجتمعا في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا او اعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلا ينافي بين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المص عن التفريعات

بحث الحقيقة والمجاز

بحث الحقيقة والمجاز

شرع فى بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او
والاستعارة فى عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم
ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من
علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى
مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة
المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى
بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة والاول هو الصورى والثانى هو المعنوى
واراد بالصورى ان تكون صورة المعنى المجازى متصلا بصورة المعنى الحقيقى بنوع مجاورة
بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوى ان يكونا متشاركين فى معنى
واحد خاص مشهور به فى العرف كما فى تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء ونشر على غير ترتيب اللف
فان الاول مثال للاتصال المعنوى اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان فى
معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعنى الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار
الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثانى مثال للاتصال الصورى فان صورة
المطر متصل بصورة السماء يعنى السحاب فان العرف يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر نزل
من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا فى الحسيات والمحاورات
كذلك وجدا فى الاحكام الشرعية فقال وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية
والتعليل نظير الصورة يعنى ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثانى او سببا
عنه او كون الاول علة للثانى او معلولا له نظير الاتصال الصورى من الحسيات فان المسبب يتصل
بالسبب يجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك يتصل بالشراء والملك لمتعة

بحث الحقيقة والمجاز

بفصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير اللغوي اي العلاقة في اللغة
الذي شرع المشروع لاجله حال كونه بائة كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المص تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال
الصوري ليتبنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل تتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما
كان علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال
الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر
الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث
الشرعية اذ لم تشرع العلة الا لحكم فجاء الافتقار من الطرفين والاصل في الاستعارة ان يذكر المفتقر
اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى
به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة تفريع لاستعارة
العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل
في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم
اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى
الحقيقي فان قال اردت باحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق
نصف العبد الباقي في صورة ما نوى بالشراء الملك ولم يعتق في صورة ما نوى بالملك الشراء
ولكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية كذا قالوا
واعترض عليه بان في الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله لو قال عبد امنكرا اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه لان التعرف والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني اتصال السبب بالسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة تضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن تخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف اليها وانما يأتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة يزول ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي بعده الا بالنكاح وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به انت طالق او تقول بعت نفسي منك وتريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان السبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى السبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل الوطي انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر السبب ويراد السبب الا اذا كان السبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجري الاتصال من الجانبين وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبتني على السراية واللزوم فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق

بحث الحقيقة والمجاز

Marfat.com

مبحث الحقيقة والمجاز

انما هو سبب لانه لملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص به ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في اي موضع ترك الحقيقة وفي اي موضع ترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذ اكل النخلة نفسها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها ان كانت الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر اثبت به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول للعرف فلو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقيد بزمان

صباه عطف على قوله يصرف وتفريع ثان له لان هجران الصبي مهجور شرعا قال عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فيصرف الى المجاز اي لا يكلم هذه الذات
فلو كلمه بعد الكبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبيا وترك التوقير
اذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الوقوع في المعصية
لا انا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا
فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا يكلم صبيا بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا
صار مقصودا بالحلف حينئذ وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيصار
الى الاصل وان كان مهجورا شرعا فاذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة
خلافا لهما يعني ان ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة
في العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في التفهم من اللفظ فالحقيقة
اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية
كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان
يأكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال
في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز او منهما بان
يراد باطنها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف لم يعتبر
وحقيقة الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل البوادي
ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده
يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف وبهما وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر مشتعب
من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث

بحث الحقيقة والمجاز

عنده كالابن مع الاب

بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل آخر وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رح مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض هذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل في تقريره ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل لعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فاذا ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه في الحكم وللحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه

ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا

بحث الحقيقة والمجاز

مبحث الحقيقة والمجاز

لا لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان ابا حنيفة قال في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه صحيح العربية بل المعقول معناه ان يكون صحيحا بالعبارة وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ثم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر سنا منه ابني لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب اما وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق لا يقال فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا نقول لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اي زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد

وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب تولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يمكن مجازا عنه

عـ٥ الا تهكما واستهزاء كما في قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم اي انذرهم

فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما مانعا حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لابد ان تكون معروفة النسب في حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال **والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج** فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناها الاول فان قال لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا او خاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر **وبدلالة اللفظ في نفسه** اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا ويسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول **كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب** فان لفظ اللحم لا يتناول السمك لانه مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة

بحث الحقيقة والمجاز

عه من الطواف والسعي وغيرهما ١٢ منه

بحث الحقيقة والمجاز

بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموى لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه فى القرآن فى قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وعند مالك رح انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث لاجل ما خذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى فى العرف بائع اللحم ولفظ مملوك فى قوله كل مملوك لى حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا فى معنى المملوكية والثانى ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اى عكس المذكور من المثالين ما اذا حلف لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائدا على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والرمان فيها كمال فى معنى الفاكهة وهو ان يكون به قوام البدن ويكتفى بها فى بعض الامصار للغذاء فلا يدخل فى الناقص كما دخل الطرار فى السارق وان كان فيه كمال ايضا من السارق فان فى ذلك الكمال والزيادة ليس مغيرا لمعنى الاصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص فيشتمل كاشتمال اف فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومضر له وعندهما يحنث بذلك كله لانها من اعز الفواكه هذا اذا لم ينو واما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اى بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امراتى ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشية وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته

عه نقل هذا القول صاحب التحقيق ١٢ منه

كما في اليمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لآخر تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر ما يقع العمل متانى وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عندنا فلانه يلزم عموم المجاز واما عنده فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء على ما قال الشافعي رح واما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز ايضا بهذه الوتيرة لا بان النص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة يعني الاثم مرفوع واما في الدنيا فحكمه باق في حقوق العباد

بحث الحقيقة والمجاز

فان الحكم هو الاثر الثابت للشيء ١٢ منه

البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء فلا يصح التمسك للشافعي رح في بقاء الصلوة والصوم فتم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء المصنف رحمه الله وفيه كلام كما لا يخفى

والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله وبدلالة محل الكلام جئ بها ردا لزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان المحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرم نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما تقرر وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف منشؤه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بذيلهما بحث حروف المعاني فقال

مبحث حروف المعاني

فصل في ما ذكرنا حروف المعاني اي تتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

بحث حروف العطف

الكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت او الوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءاك معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقد فهم النبي عم منه الترتيب وفي قوله تع واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبي لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه معارض لقوله تع واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة في المحل القابل فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة رح لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على التعاقب فيقع الاول ولم يبق محل للثاني وللثالث وعندهما موجب الكلام الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة

بحث حروف العطف

وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث في هذا كله اذا قدم
الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا
لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيقعن جملة واذا قال
لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله
وهو ان يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق
وطالق فعلماؤنا الثلثة رح اتفقوا على ان تقع الواحدة ههنا فعلم انه للترتيب فاجاب
بان في هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت
ولاية لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من تكلم اللساني لان الانسان
لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني
والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه
لا مدخل للواو فيه وعند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة
وهذه متصلا جواب سؤال آخر على علمائنا رح وهو انه اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر
سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة
وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والاصح جوابها
فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف
في حق الثانية فيبطل الثاني قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل
من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا
اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان يتوقف نكاح

الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم بعتقها ويقول هذه وهذا كله اذا قبل فضولى آخر من جانب الزوج لان الفضولى الواحد لا يتولى طرفى النكاح وقيل اذا تكلم الفضولى الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقد واحد فاما اذا كانا فى عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فانهما جاز الزوج جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين فى عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا فى عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادى للاول فاجاب بان فى هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان فى آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء واذا تأخر اى الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك ههنا نكاح الاخت الاخيرة يغير اولهما اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان فى الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز فى

بحث حروف العطف

بحث حروف العطف

معنى الواو كما ان كونها للعطف كان بيان الحقيقة كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر حتى لا يعتق

الا بالاداء فالواو فى قوله وانت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على

الحال والحال يكون شرطا وقيدا للعامل فينبغى ان يتوقف العتق على اداء الالف ويرد عليه

ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله اد الى الفا فينبغى ان يكون الاداء موقوفا على العتق لا العتق

موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد للالف او بانه من قبيل

الحال مقدرة اى اد الى الفا حال كونك مقدرا ان الحرية فى حال الاداء فتكون الحرية موقوفة

عليه وبان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اد الى الفا تصر حرا وبان الحرية حال

الاداء والحال وصف فى المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء

وقد تكون لعطف الجملة هذا يصلح ان يكون على الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التى هى مجاز

ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على سياقى ويحتمل ان يكون للمجاز لان اصل العطف هو المشاركة

فى الحكم لم يوجد ههنا وانما هى فى مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق

ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر احدهما الى الآخر

والعطف ليس الا لمجرد سياقة الكلام وكذا فى قولها طلقنى ولك الف درهم حتى اذا طلقها لا يجب

للزوج عليها عند ابى حنيفة لان قولها ولك الف معطوف على ما سبق ليس للحال حتى يكون شرطا

لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال لانه ان ذكر المال سمى خلعا ويصير يمينا من جانبه وليس الف

من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاؤه فكان لغوا وفيه تامل وقالا انها للحال فيصير شرطا

وبدلا فيجب الالف يعنى ان عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال

والحال فى معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقنى والحال ان لك الفا على فلما قال

طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة فى معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق

سه اى مولانا عبد العلى رح ١٢ منه

مبحث حروف العطف

بالثاء والفاء للوصل والتعقيب اى لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بان دخل ان لطف اى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن الزمان فاصلا اصلا كان مقارنا تستعمل فيه كلمة مع واطلاق التراخى ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى الذى كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احديهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل فى احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون قبولا للبيع اى قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع لاحتمال ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك وقد تدخل على العلل اذا كانت مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام فى العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن اثره دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا ما شرطه فخر الاسلام احتيالا لمعنى التعقيب وذكر صاحب التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤخرا عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله اد الى الفا فانت حر اى اد الى الفا لانك حر فيعتق فى الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده

بحث حروف العطف

اى مدة فلا توقف على اداء الالف بل يكون حرا وتصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا للامر وتوقف الحرية على الاداء ويحقق
معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان
انما تجعل الماضى والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة
تجعلها بمعنى المستقبل فلا يقال التمنى اكرمتك وانت تكرم وتستعار بمعنى الواو فى قوله على
درهم فدرهم حتى لزمه درهمان بيان للمعنى المجازى فى الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء فى
فدرهم لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون فى الاعراض دون الاعيان اذ
لا يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب فى الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم
الاول حتى يكون وجوب هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال
الشافعى لما لم يستقم معنى الفاء جعل تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخى
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق
وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل فى التراخى اى فى التكلم والحكم جميعا وهو مذهب ابى حنيفة
لان التراخى فى الحكم مع الوصل فى التكلم ممتنع فى الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا وعندهما التراخى فى الحكم مع الوصل فى التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر التكلم
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخى فى الحكم فقط
وهذا الخلاف انما بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخى لما كان فى التكلم فكانه قال انت طالق
وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو
اذا اخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق

الاول به و وقع الثانی و لغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان یکون معلقا به ثم لما
سکت و قال طالق وقع هذا الثانی فی الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل و فائدة
تعلق الاول انه ان ملکها ثانیا بالنکاح و وجد الشرط یقع الطلاق حینئذ بالتعلیق السابق و لا
یقال اذا کان التراخی فی التکلم یبقی قوله طالق بلا ابتدا فکیف یقع لانا نقول یضمر المبتدأ ای انت
لعطف لانه ضروری فکانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا یحتاج الی تقدیره و قالا
تتعلق جمیعا و ینزلن علی الترتیب لان الوصل فی التکلم متحقق عندهما و لا فصل فی العبارة
فیتعلق الکل بالشرط سواء قدم الشرط او اخره و لکن فی وقت الوقوع ینزلن علی الترتیب فان
کانت مدخولا بها یقع الثلث و ان لم تکن مدخولا بها یقع الاول و بانت به و لا یقع الثانی
و الثالث و اما عند ابی حنیفة رح فان کانت غیر مدخول بها فقد علمت حالها و ان کانت مدخولا
بها فان قدم الجزاء یقع الاول و الثانی فی الحال و تعلق الثالث بالشرط فکانه سکت علی
الاولین ثم قال انت طالق ان دخلت الدار و ان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط و وقع الثانی
و الثالث فی الحال لما قلنا و لهذا قیل و فی قوله ع فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر بمعنی الواو
کلمة ثم بعد بیان حقیقتها و جواب سؤال مقدر و هو ان الشافعی رح یقول بجواز تقدیم الکفارة بالمال
علی الحنث لانه ع قال من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی
هو خیر فالتیان الخیر کنایة عن الحنث و ذکرها بلفظ ثم بعد التکفیر فعلم ان تقدیم الکفارة علی الحنث جائز
فاجاب المص رح ان لفظ ثم فی هذا الحدیث استعیر بمعنی الواو عملا بحقیقة الامر علیه الروایة الاخری
و هی قوله ع فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه فانه یقتضی تقدیم الحنث علی الکفارة فوجب التطبیق
بینهما بان یحمل ثم فی الروایة الاولی بمعنی الواو فیفهم منه وجوب کلا الامرین اعنی الکفارة و الحنث
من غیر تقدیم احدهما علی الآخر ثم یفهم الترتیب یعنی تقدیم الحنث علی الکفارة من الروایة الاخری و لم یعلم ان

مبحث حروف العطف

بحث حروف العطف

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فاذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا الفاء في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اي تدارك الغلط بمعنى انه غلط في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصوده الا وانما المقصود ما بعده لانه خطار في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه وعدمه فاذا زدت عليه لا فقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان جاء في النفي بان يقال ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو فطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن له فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اراد ان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لا جرم عمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله على الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال ثلثة الآف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب بتدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاوت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي دفع توهم نشأ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فوهم ان عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك

بحث حروف العطف

لكن عمرًا وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعًا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقًا مرتبطًا ونعني بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون نفي فعل اثباته بعينه بل يكون النفي راجعًا الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفًا مبتدأ لا معطوفا ولما كان مسئلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى اولا لا اجيز النكاح فقد قطع النكاح عن اصله ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيتناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعًا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي فعل واثباته بعينه واو لاحد المذكورين قوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك فهو ليس بسديد لان الشك ليس معنى مقصودا للمتكلم قصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول ولئن لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له

بحث حروف العطف

لفظ الشك وہذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال نسيان يعني ان قوله ہذا حر او ہذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بہذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على ہذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان ہو ذا وجہتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك ان يوقع العتق في ايہما شاء ويعين ان ہذا كان مرادا اي على احتمال ان يكون ہذا التعيين بيانا للخبر المجہول الصادر عنه من حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه واظہارا من وجه اي كما ان المبين ذو وجہتين فلذلك البيان ذو وجہتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن في وقت البيان فتشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان ويقول انه كان مرادا لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعيين الحي للعتق واظہار من وجه للخبر المجہول السابق فلہذا يجبر عليه من جانب القاضي والا ففي الانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جہة الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين و البيان او جہتين مختلفين احتياطا ففي المبين من حيث قبوله التخيير والبيان وفي البيان من حيث كونه في موضع التہمة وغيره فان بين الميت لا يصح للتہمة وان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التہمة واذا دخلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت ہذا او ہذا فايہما تصرف صح ولا يشترط اجتماعہما الا ان في موضع الانشاء التخيير والنو انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح الترديد فيہما بان يقول بعت ہذا او ہذا او بعت ہذا بالف او بالفين او آجرت ہذا او ہذا او آجرت ہذا بالف او بالفين لبقاء المعقود عليه او المعقود به مجہولا مع عدم تعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلثة متعلق بالبيع والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار

فی التعیین للبائع او المشتری او للآجر او للمستاجر ویکون الخیار واقعا فی اثنین او ثلثة من المبیع او الثمن او من الاجرة والدار لا ازید من الثلثة لان الثلثة تشتمل علی الجید والوسط والردی والرابع زائد لاحاجة الیه والجهالة غیر مفضیة الی المنازعة للتعیین من له الخیار فیصح استحسانا الحاقا له بخیار الشرط وعند زفر والشافعی رح لا یصح قیاسا للجهالة وفی المهر کذلک عندهما ان صح التخییر فی النقدین یجب الاقل یعنی اذا دخل او فی المهر بان یقول تزوجت علی هذا او هذا فایهما اعطاها صح عندهما ولکن بشرط ان یصح التخییر بین الشیئین بان یکون کل منهما دائرا بین النفع والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان یقول علی الف درهم او مائة دینار او یقول علی الف حالة او الفین مؤجلة او یقول علی هذا العبد وهذا العبد فان کلا منهما مشتمل علی نفع وضرر وعسر ویسر فیصح التخییر فیعطیها ما شاء وان لم یصح التخییر بان یکون بین القلیل والکثیر من جنس واحد من النقدین مثلا یقول تزوجتک علی الف درهم او الفی درهم یجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج فی هذا الاختیار بل نفعه فی اعطاء الاقل البتة ولم یعتبر نفعها فی قبول الکثیر لان الاصل براءة الذمة والمال فی النکاح لیس امرا اصلیا حتی تعتبر رعایة الزیادة وقد فهم من هذا التقریر ان قید فی النقدین اتفاقی لانه اذا تزوج علی هذا العبد او هذا العبد یجب عندهما العبد الاقل قیمة بکذا قیل وهذا کله عندهما وعنده یجب مهر المثل فی کل نوع من المسائل لانه هو الموجب الاصلی فی النکاح والعدول عنه الی المسمی انما یکون عند معلومیة التسمیة ولم توجد لکن فی صورة الالف الحالة والالفین المؤجلة ان کان مهر المثل الفین او اکثر فالخیار لها وان کان اقل من الف فالخیار للزوج یعطیها ایهما شاء وفی الکفارة یجب احد الاشیاء عندنا خلافا للبعض یعنی ان فی کل کفارة ورد فیها بین الاشیاء بکلمة او کما فی کفارة الیمین من قوله تعالی اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة وکما فی کفارة حلق الراس من عذر من قوله تعالی ففدیة من صیام او صدقة او نسک وکما فی کفارة جزاء الصید من قوله تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغ الکعبة او کفارة طعام

بحث حرف العطف

مه ای بالمثل ذوا عدل منکم هدیا حال من جزاء بالغ الکعبة فیذبح بالحرم او کفارة عطف علی جزاء طعام مساکین عطف بیان او عدل ذلک صیاما ای ما ساواه من الصوم والحاصل انه

مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل يعاقب على الجميع فلما كان هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازها فقال في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا التخيير عند مالك وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد فصل للمحاربين والساعين بالفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك يقول انها على حالها للتخيير للامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام والشروع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فتقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية فتغلظ بالغلظة وتخف بالخفية ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجناية باخفها او بالعكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا قتلوا واخذوا المال بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي انه وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء قوم يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن اخاف الطريق نفي من الارض ولكن حمل ابو حنيفة قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

بحث حروف العطف

بحث حروف العطف

لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل تثبت للامام الخيار فالاربعة ان شاء
قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى
كلتا الجهتين فيه والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن ظهر على وجه
الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر للمجاز على مذهب ابي حنيفة خاصة فقال وقال
اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان
حقيقة كلمة او ان يتردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى
يعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل
ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على
احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة ان الامر كذلك في حقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز
يحتمل التعيين حتى لزم التعيين كما في مسألة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول احدهما حر وهذا
فيجبره القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
لان كلام العاقل البالغ يصحح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فجعل ما وضع للحقيقة مجازا
عما يحتمله وان استحالت حقيقته فجرى على اصله المذكور في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني بجعله مجازا عما
يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فهما جريا ايضا على اصلهما في ذلك
المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف
لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك او فتكون
بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون
عينها وذلك اي كونها استعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة لانهما قرينتان لهذا
المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث

بحث حروف العطف

الامرة مثال لو فيما في موضع النفي وانظاهران قوله حتى اذا كلم تفريع بكونهما بمعنى الواو وقوله و لو كلمها تفريع لعدم كونهما عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم احدهما ايهما كان فاذ كلم لم يكن بمعنى الواو ولم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا كلم احدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم تكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث واذا لم يكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة يمينين فتجب لكل واحد منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم يكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان قوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم تجب الا كفارة واحدة وان كلمهما جميعا فكذلك ولو حلف لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال لو فيما في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل له التكلم الا مع احدهما فاذا كلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا كلم بالآخر يجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو ومثل لظهوره في قوله جالس الفقهاء او المحدثين فانه ان تكلم بالواو يجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تباح له مجالستهما فافاد تقييد اباحة الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف الفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام وتحمل ضرب الغاية يعني الاصل في او ان تكون للعطف فاذا لم تستقم العطف بان يختلف الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا ومثبتا ومنفيا او شيئا آخر فيشوش العطف بصيغه ويكون اول الكلام ممتدا بحيث تصلح غاية فيما بعدها فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعدم استقامة

مبحث حروف العطف

العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج او عن معناها ولكن كون السابق ممتدا يحتمل ضرب
الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهي بها المغيا كان احد الشيئين
في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالف لما سبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف
بأو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما ينقطع فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان مناسبة
يجوز استعارتها لهما لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف ايضا دون الا ان
وان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجيء التحقيق في بحث حتى
كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون
معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس
لك ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك
من امر الكفار شيء في دعاء الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه يكون لك طلب
الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي عليه السلام استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت
وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله
لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم او سؤال
الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف
على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى
ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر
وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من
الامر شيء حتى منعوا العطف عليه لم يلتفتوا الى ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى
يعني ان حتى وان عدت من معاني حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

جزءً لما قبلها كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسياتي تفصيل الى في موضعها وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية تعقب المغيا كقولهم استنت الفصال حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض للداء وهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان ارذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره وهذا كله في الاسماء ومواضعها في الافعال اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من اجزاء الكلام الاول لو دخل الى كان كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه وكذا خروج النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون على مهل وهند خادمتهن وهو يصلح للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي اي فان عدم الشرطان جميعا او احدهما فتكون حتى بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون حتى للعطف المحض مجازا ولا يراعى فيه معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة لكل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة

بحث حروف العطف

المذكورة في الزيادات كان لم اضربك حتى تضيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان
ضرب المخاطب لا يصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح لا يصلح انتهاء له بل هو داع الى الرحمة او لحدوث الخوف
من احد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا يحنث وان لم آتك حتى تغديني
فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن التغدية
لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا انه منه فلم يصلح حمله على الغاية فتكون
بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية و
التغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال
للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان
لا يجازي نفسه في العادة ولهذا قيل اسلمت كي ادخل الجنة بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم
فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي حر فان
لم يأت او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة
حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل انها بمعنى الواو والانسب ان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر لكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون فور التغدي باعتقاد الاتفاق لا يكون
مجزوما معطوفا على آتك وقيل لا بأس لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب
وما يتوهم انه معطوف على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف
على مضمون الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف عليه
فالباء للالصاق فيما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه
لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا والحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح الاستبدال

مبحث حروف الجر

کر الحنطة بکر الشعیر قبل القبض اذ یجوز الاستبدال فی الثمن قبل القبض لو کان مبیعا لم یجز ذلک

بخلاف ما اذا اضاف العقد الی الکر بان قال اشتریت منک کرا من حنطة بهذا العبد حیث یکون

العقد عقد السلم اذ العبد مشار الیه موجود فیستلمه فی المجلس والکر غیر معین فیکون مبیعا غیر معین فلابد

فیه ان توجد شرائط السلم حتی یصح فلا یجوز الاستبدال اذ لا یجوز الاستبدال فی المسلم فیه فلو قال ان

اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر یقع علی الحق ای علی الخبر الواقع فی نفس الامر وذلک لان الباء

لما کانت للالصاق کان المعنی ان اخبرتنی خبرا ملصقا بقدوم فلان لا یکون ملصقا بالقدوم

الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا یحنث المتکلم والا فلا بخلاف اذا قال ان

اخبرتنی ان فلانا قدم فانه یقع علی الصدق والکذب معا لان مقتضی الخبر هو الاطلاق ولا مقتضی

للعدول عنه ولا الباء ان تعدیة الاخبار لا یکون الا بالباء فیکون التقدیر ان اخبرتنی بان فلانا قدم

فکان کالاول لانا نقول تقدیر الباء لا یکفی الا لسلاسة المعنی دون تغییره الاخر ولو قال ان

خرجت من الدار الا باذنی یشترط تکرار الاذن لکل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق

الا خروجا ملصقا باذنی وهو نکرة موصوفة فی الاثبات فتعم لعموم الصفة فیحرم ما سواه فحینئذ لو خرج

بلا اذنه تکون طالقا ولعله فیما لم توجد قرینة یمین الفور وتکون غایة الباء غالبة علیها بخلاف قوله

الا ان اذن لک ای یقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق فانه لا یشترط

تکرار الاذن فی کل خروج بل اذا وجد الاذن مرة یکفی لعدم الحنث لان الباء لیست بموجودة فیه

والاستثناء لیس بمستقیم لان الاذن لا یجانس الخروج فیکون بمعنی الغایة والغایة یکفی وجودها مرة فتنتهی

حرمة الخروج بوجود الاذن مرة ویعترض علیه بان تقدیر الغایة تکلف والاولی تقدیر الباء فیکون المعنی الا خروجا بان

اذن لک فیکون مآله ومآل قوله الا باذنی واحدا فیشترط تکرار الاذن لکل خروج والقران المضاف

مع ان تاویل المصدر والمصدر قد یقع حینا کما یقال آتیک خفوق النجم ای وقت خفوقه فیکون

بحث حروف الجر

المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن وجيب ولو كان التقدير الا
خروجا باذن لك كلام مختل لا يعرف له وجه صحة وعن الثاني بانه يحتاج الى ان يقدر
الا باذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان
ذلكم كان يؤذي النبي الآية وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى بمعنى الشرط فيكون التقدير
انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يرد عليه ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال
بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشية الله
ولا يكون ملصقا بها الا ان يشاء الله ثم وهي لا تعلم فلا يقع الطلاق به ولكنه اعترض عليه
بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيقع
الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره وحكمه والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع
واما وقوعه في علم الله ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه الا لجعله بمعنى
السببية ووقع الطلاق به فقال وقال الشافعي رح الباء في قوله تعالى وامسحوا برءوسكم للتبعيض
فيكون المعنى وامسحوا بعض رءوسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرا او ما فوقه حتى قرب الكل
فعلى اي بعض مسح يكون آتيا بالمامور به وقال مالك رح انها صلة اي زائدة فكان المعنى وامسحوا
رءوسكم وظاهره الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض والزيادة لان التبعيض
مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض حقيقة وهو مذهب بعض لزم الاشتراك والترادف وكلاهما
خلاف الاصل وكذلك الزيادة ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على الاصل وضعها

وانما جاء التبعيض في مسح الراس بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى محله يتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل مفعول به

بحث الحروف الجارة

الشئ كان للمقابلة ١٣٥ قوله صالنا ای غیر عارض ١٣٦ قوله فيحمل آخره ای اذا كانت على فى المعاوضات المحضة بمعنى الباء فيحمل على ان المسمى ای مدخول على عوضه

واليد آلة دخل عليها الباء ويراد بها البعض اى المعتبر فى الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت فى
محل المسح يبقى الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط او قيل وامسحوا برؤسكم فيكون
المسح متعديا الى الآلة وكانه قيل مسحت اليد بالحائط فيشتبه المحل بالوسائل فى اخذ بعضه فلا يقتضى استيعاب
الراس وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار المراد به اكثر اليد وذلك
مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل فى اليد والكف تابع وثلث اكثرها فاقيم مقام الكل فصار
التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعى من ان الباء للتبعيض هذا احدى روايتى ابى حنيفة
رحمه الله ولم يتعرض للرواية الاخرى وهى انه مجمل فى حق المقدار لانا نعلم ان المراد كل الراس او
بعضه فيكون فعل النبى عليه السلام بيانا وانه مسح على ناصيته بيانا لها والناصية هى مقدار ربع الراس فيكون مسح
ربع الراس فرضا سواء كان ثلث اصابع او كلها لان الكلام فيها طويل وانما ثبت استيعاب
مسح الوجه واليد فى التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته فى
الوجه واليد لانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه و
ضربة للذراعين والزيادة بمثله جائزة وعلى للالزام فقوله له على الف درهم يكون دينا لان يتصل بها الوديعة
لان حقيقة على فى اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان
يلزم على ذمته مثل له على الف درهم فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان اتصل بها لفظ الوديعة بان
يقول له على الف وديعة لم تخرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظه الا اداؤه فان دخلت
فى المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول مثلا بعت هذا او آجرت هذا وبحتها على
الف درهم وكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى للالزام فالالصاق يناسب اللزوم
والمراد بالمعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض فيحمل على ان المسمى عوضه
وكذا اذا استعملت فى الطلاق عندهما بان تقول المراة لزوجها طلقنى ثلثا على الف درهم

فعندهما هو بمعنى بالف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وهكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها وهو الحق من المعاني مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب ان يعتق من شاء من بني بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق كلا منهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابي حنيفة رح مثل لمرني اي عبيدي ضربك لان المشية صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من فيعم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب ومن فالعموم لان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه واي موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخلان في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن

بحث حروف الجر

بحث الحروف الجارة

في قوله بعت هذا او اجلت الثمن الى شهر او اجرته الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل هذه وان

كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم واحترز بقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل

فانه مفتقر في وجوده الى النهار وذا دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا

من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر

الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق

فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدي متناول لها لانها متناول الى الابط فيكون

ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل هي بنفسها فيعلل ما قال فخر ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه

غاية الاسقاط اي غاية الغسل لاجل اسقاط ما وراءها وغاية لفظ الاسقاط اي مسقطين الى المرافق هي

خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس

خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف ان لم يتناولها او كان فيه شك

فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما لم يتناوله

الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل هو تحت

الصوم ومثال ما فيه الشك مثال الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في دخول

رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان

اول الكلام كان متأبدا فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى

نفسها او بقيت بنفسها خارجة عنه في الظرفية وهذا هو الاصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في هذا القيد

ولكنهم خالفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كون ما بعده معيار الما قبله غير فاضل عنه او كونه

ظرفا فاضلا عنه فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد

ولم ينو يقع في اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر

ع من حيث انه صار محمولا الفصل منصوبا ٢٣ منه

كان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان يذكر في او بحذفه وفرق ابو حنيفة
بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر
النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول النهار ان لم ينو وان
نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لانه ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظيره لاصومن الدهر
وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول
انت طالق في مكة يقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا وقع يقع في
الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان اضمر الفعل اي القصد بان يراد في دخولك مكة فيصير
بمعنى الشرط فكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول
كما في حقيقة الشرط ويؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق ان نكحها ولو قال
انت طالق مع نكحك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكران في الظرفية اورد بتقريبه بيان باقي
اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف مع للمقارنة
اي المقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان
سواء كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم اي لكون ما قبلها متقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي
لكون ما قبلها موخرا عما اضيف اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل اي في كل موضع يقع في لفظ قبل
طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد
طلاق واحد على ما قال اذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اي اذا قيد كل من القبل
والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون القبلية
او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي

بحث اسماء الظروف

عـه لملا محمد عرفان ١٢ منه

سبقتها واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق في الحالة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه في الحال ولا علم بما يجيء واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم تقيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا علم بحال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله علي درهم واحد قبل درهم واحد وفي الصور الاخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال

لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني تبع فهو ايضا داخل في الظروف تغليبا كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة للدرهم فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ولعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا اغلب ان فسمي الكل بحروف الشرط وان كان بعضها اسما وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل لغو ولا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذ فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

بحث حروف الشرط

لا يُعلم قطعاً الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق وشارف
موتُ الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولاً بها
لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط

بحث حروف الشرط

واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السوية فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني
انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سبباً والثاني
مسبباً ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف
من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء ومثال الاول
شعر: واستغن ما اغناك ربك بالغنى ÷ واذا تصبك خصاصة فتجمل ÷ ومثال الثاني شعر
واذا تكون كريهة ادعى لها ÷ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ÷ واذا جوزي بها سقط عنها الوقت
كانها حرف الشرط وهو قول ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم
للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة
فقط وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها
ذلك بحال اذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة بها في غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط
ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح ولكن يرد عليهما انه اذا لم
يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى
حقيقي لها والشرط انما لزم تضمناً من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط
ويسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما
وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان

عسه اى بين الحقيقة والمجاز ١٢ منه

Marfat.com

بحث حروف الشرط

لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت والشرط فهو على ما نوى واذا مثل اذا لكنهم لم ينقلوا عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط ورد في عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة في هذا الباب شيء اصلا وكيف للسؤال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي اصحيح ام سقيم فان استقام اي السؤال عن الحال فيها والا بطل اللفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه سؤال ولا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على رأيه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه يقع مثال البطلان لفظ كيف فان العتق ليس له حال عند ابي حنيفة وكونه مدبرا ومكاتبا وعلى مال او بغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت فيقع العتق في الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال استقامة الحال فان للطلاق ذو حال عند ابي حنيفة من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال وغير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض الى المرأة في حق الحال الذي هو مدلول كيف هو فيشمل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلاثا

واثنتين انما وافق نية الزوج فان تتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق الذى هو الرجعى فان نوت الثنتين ونواها ايضا لا يقع لانه عدد محض ليس بصفة لولا اللفظ واما الثلث فانه وان لم يكن ايضا مدلول للفظ لكنه واحد اعتبارى بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف انما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه فوض الاحوال بيدها الآن حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاج الى النية ليتعين محتمله وهذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها وبانه قوله كيف شئت لعدم العائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه يعنى ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يتعلق الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغى ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات بما حررنا اندفع ما قيل ان فى كلام المصنف مسامحة والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة رح يقول يلزم من هذا تبع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود فى الخارج ولم يكن فى الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه ويخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يستعار بمعنى اى عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت فما زاد عليها فان شاءت فى المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ

بحث حروف الشرط

لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع
ما لم تشاء وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان تقتصر على المجلس
فكذا ايهما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان فكليته فلا تتوقف المشية فيهما على المجلس واذا انما لم يجعلا بمعنى
اذا ومتى لانهما اذا خلعا عن معنى المكان فالاقرب لهما هو ان لدلالته على مجرد الشرط ولا يناسب ان
يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فالحاصل على احد من كيف وكم وحيث واين مشابهة من معنى الشرط
فلذا ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء و
الالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور
والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو
بالتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي لا يتناول الاناث عند الاختلاط
ايضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولان
النكار في قوله ان المسلمين والمسلمات فانما نزول الآية في حقهن تطييبا لقلوبهن حيث قلن بانا لم نذكر
في القرآن صريحا واستقلالا فنزلت الآية في حقهن ولا يحمل هذا الا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب
باب واسع في القرآن وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني له بنون وبنات ا
الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولو قال آمنوني
على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب ولو قال
على بني وليس سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط
تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب لو ذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واحسن و
الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع

بحث علامة الجمع

من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد
يخرج النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر
وانت طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان
في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه كذا قيل وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى
استغنى عن العزيمة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول سبحان
الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق وان لم يقصد ولكنه لا يبعث شرعيت واما الكناية فهي ما
استتر المراد به لا يفهم الا بالقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز
والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال فلا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءهما بحسب
امر اخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعارض اخر لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية
لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية و
المستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كانا والكناية
وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف
المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء اخر ولهذا انكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على من
دق الباب فقال من انت فقال انا فقال انا انا اي لم تقول انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم نظائره مثال
للكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي بنية المتكلم
لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينو به او لم يكن شيء قائما مقامها كدلالة حالة
الغضب ومذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن جواب سؤال
مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن

بحث الصريح والكناية

وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني ومستعملة فيها صريحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح ولكن لا يعلم من اي شيء بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال والجمال فاذا نوى انها بائن عني زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي فاعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر اللفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه هو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خدشة فقال الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتداد النعمة عليه ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها لا عدة عليها اصلا فيجب ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به السبب وهو جائز اذا كان السبب مختصا بالمسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق

بحث الكناية

لانهما شرعت لا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها
بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر
دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد لكي تنكح
زوجا آخر فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم
استبرئي رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله كوني طالقا
على نحو ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند قومك
او عندي في الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى
هذا يقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها
منفردة عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة
وان قرئ بالوقف فيحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي ولكن
الاصح انه لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال تحتاج الى النية
اما في الوقف والنصب فظاهر انه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه
انت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل في الكلام هو الصريح وفي

بحث الكناية

الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ
بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه بانه جامع فلانة
جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لآخر جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها او زنيت
بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يجب حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت
قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق
حد القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم في جميع الاوصاف فبطل كونه كناية ثم شرع المصنف

Marfat.com

في التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له اعلم ان هذا الاستدلال
من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل الذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت
به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد
ههنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق
شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له
والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى واما انتقال الذهن من
عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون
في النص فان السوق في النص يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص كان مقصودا اصليا او لا
فاذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه
بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج به
دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة تخرج به المقتضى لانه ليس بثابت لغة بل شرعا
او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس بظاهر
من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني انه ظاهر
من وجه دون وجه كما اذا راى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه
وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى
على المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة
في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها
لاجل انها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده يجب عليه ولو كن مطلقات

بحث عبارة النص واشارة النص

عـه الخطاب الى الرجال ١٢ عـه اى زوجاتكم ١٢

منقضية عدتهن فعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى وعلى الذي ولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص ليعرف به ان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشارك الوالد احد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عليه السلام في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا وديننا قال أليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها ثم قال تقعد احداكن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي رح في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي انه عليه السلام قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة فانه صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله على راى الشافعي رح واما على رأينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الآية وطى الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف وانما ثبت بدلالة النص فاثبت بمعنى النص

مبحث اشارة النص

فجزاءه الجزاء الآخرة فيكون المعنى ان جميع جزاء الآخرة للقاتل عمدا جهنم فلا ضرر لو كان وجوب الكفارة عليه من جزاء الدنيا

ربط صفحہ صفحے ۱۲

اللغة لا اجتهادا وادخل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول الاستدلال بمعنى النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرج من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التأفيف وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي وكيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في التمثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى فلا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام فلانه النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات وهو الثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونهما قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو ادنى حالا فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي ايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب

بحث الثابت بدلالة النص

عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وفي العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس اي لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا لهم بدلالة قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطئت عمدا في نهار رمضان بدلالة النص الوارد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى كل من يفعل الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص وايجاب الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب او الوطي تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد امثال هذه الاحكام في الدلالة لا يستحسن لان الشافعي لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمعنى الاسم الموضوع له اللفظ والعلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فانما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميما واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة

بحث اثبات دلالة النص

المقتضى في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت بمقتضى النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى اما المقتضى فالم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء بنسخة تقدمه لا اضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينة عني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماضي امني اما الحكم الثابت بمقتضى النص فالم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه ثم يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون حمل قوله فالم يعمل النص على قوله وما ثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما

بحث الثابت باقتضاء النص

وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف يعني ان علامة المقتضى انه لا تغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدي حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا تغير باقي الكلام عن سنته في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف اذا قدر انقطع الكلام عن سنته كما في قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل ويقال واسأل اهل القرية تحول السوال عن القرية الى الاهل وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن ينتقض القاعدتان بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه ان قدر قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا تغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك عني بالف فانه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه تغير الكلام ح مع انه مقتضى لانه يصير مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور ولهذا قيل ان الفرق بينهما

عـه اى مولانا عبد السلام الاعظمی رحمہ اللہ

Marfat.com

بحث اثابت باقتضاء النص

ان المقتضى شرعى والمحذوف لغوى وامثاله وقيل ان المقتضى والمقتضى كلاهما يراد ان فى الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف فى حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض تمليك لغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض وملوكية لكم مقتضى وهو الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالنص وقيل المراد به قوله اعتق عبدك عنى بالف فانه يقتضى معنى البيع فكانه قال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولا يجرى فيه خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فالاصح من الصبى والمجنون وعلى هذا يقول ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عنى بغير ذكر الالف فانه يقتضى الهبة كما ان الاول اقتضى البيع وتستغنى هذه الهبة عن القبض كما تستغنى البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى بخلاف القبض فى الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال واما ثابت

عنه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اى هما سواء فى ايجاب الحكم القطعى الا انه ترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله لعائشة حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء اقتضى صحته ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذى يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بها جميعا الا ترى ان من القى الثوب النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل على كل حال

بحث الثابت باقتضاء النص

فتر جحت الدلالة على الاقتضاء، وما قيل من ان ما لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما يثبت من مقتضى الاكل لانه لا يكون بدون المأكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص واما عنده فكل طعام فانما هو موجود ماهية الاكل لان الطعام عام فان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ حج ولكن ابد وهذا المثال على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا مشكل لانه عقلي والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك هذا اخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبله او الطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية اثنين والثلث وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث والاثنين لانه يدل على الطلاق

فتصح نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث علحدة وتخريج انت بائن فيها علحدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شئ ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا علحدة وتخريج الشافعي علحدة فتخريجنا هو ما بينا وتخريج الشافعي هو ان كل ذلك مقتضى يجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه اخر ايضا سوى هذه اورد المصنف فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال

فصل

التنصيص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق او لا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم يسمى مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف يسمى مفهوم الشرط او الوصف على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه ومساواته للمنطوق وان لا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسوال وحادثة والكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى غير تعيين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء

فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك عندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب او كان مقرونا بالعدد ولم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب يدل على النفي عما عداه البتة والا بطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو ذلك ولكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير وما يوهمه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك مأول بتاويلات فتنبه لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان يتامل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن تمسك الشافعي بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه ويرد علينا ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب قال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل

بحث الوجوه الفاسدة

الذي تعلق بالمني اي جميع الغسل الذي تعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يصير خروج الغسل بالحيض
والنفاس لان وجوبه لا تعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل في
نفس الامر في النوم او اليقظة بالوطي وبغيره ومرة يكون دلالة بان يقام دليله هو التقاء الختانين
مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقيم السبب مقام
المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا والحكم اذا اضيف الى مسمى هذا ابتداء وجه ثان
من الوجوه الفاسدة وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف
بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على
نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح
الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم يستطع منكم
زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن فلينكح
مملوكة من مملوكات ايمانكم اي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امة نفسه اصلا من اماءكم المؤمنات
فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح الامة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف
والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر
مؤمنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل
ما قاله الشافعي رحمه الله شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده
وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة فكانه قال انت طالق
ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف
والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب ففي قوله ان دخلت الدار

بحث الوجوه الفاسدة

فانت طالق السبب انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا ولا مرد له فلا تعليق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالته ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه فيصح تعدية هذا الحكم العدمي الى غيره ونحن نخالفه في جميع هذه حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعي اي اذا قال الاجنبية ان نكحتك فانت طالق وان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب هو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر له اي اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويعتبر بها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال الحالف ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت

بحث الوجوه الفاسدة

له صفة وحمل ١٢ — له اي اتصال الايجاب ١٢

الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك تنعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فح يكون محلا لورود قوله انت طالق وانت حر فلا باس به لوقوعه في محله ولا يجوز التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح تقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ به يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون داخلا للحكم فقط دون السبب ليقل اثر الشرط حتى الامكان وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول ولم يذكر المصنف جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه

مبحث الوجوه الفاسدة

قمر الاقمار — نور الانوار

Marfat.com

وشهرته وهو ان للوصف درجات ثلثا ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه اولى والمطلق محمول على المقيد هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول على المقيد اي يراد به المقيد ان كانا في حادثتين عند الشافعي رحمه الله وعلمائنا ان كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رحمه الله يقول ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة وفهم منها ان لم يكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله في نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد عند بعض اصحاب الشافعي رحمه الله يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي انكم كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق طعام

مبحث الوجوه الفاسدة

نور الانوار

عشرة مساكين وقد ثبتوا فيه اطعام ايضا فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين علم من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده ولا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفي عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا ثابت في القتل في رواية عن الشافعي على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العمل فيجب ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعي انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او آحادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله عم لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين فح يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو

بحث الوجوه الفاسدة

او الصاع او نصفه فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي فقال ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي يدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا تنوع كل منها مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خير اولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم تتيسر هؤلاء فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منها ونحمل بعض احدها على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الامر التي اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعدالة ثم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقض وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله في خمس من الابل شاة وقوله في خمس

من الابل السائمة شاة فی الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثانی مقید بالاسامة
وقد حملتم المطلق ههنا علی المقید حتی قلتم لا تجب الزكوة فی غیر السائمة وایضا قلتم اذا کانت الحادثة
مختلفة لا یحمل المطلق علی المقید وقد حملتم قوله تعالی واستشهدوا شهیدین من رجالکم علی قوله تعالی واشهدوا
ذوی عدل منکم حتی شرطتم العدالة فی الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد فی حادثة الدین والثانی
فی باب الرجعة فی الطلاق فاجاب بان قید الاسامة فی المسألة الاولی وقید العدالة فی المسألة
الثانیة لم یوجب النفی عما عداه کما فهمتم لکن السنة المعروفة فی ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
اوجبت نسخ الاطلاق یعنی انما عملنا فی المسألة الاولی بالسنة الثانیة الدالة علی نفی الزكوة عن
غیر السائمة وهی قوله ع لا زكوة فی العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة کلها غیر السائمة وما عملنا
بحمل المطلق علی المقید والامر بالتثبت فی نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق یعنی هكذا انما عملنا فی
المسألة الثانیة بالنص الثالث الوارد فی باب التثبت فی نبأ الفاسق وهو قوله تع یا ایها الذین
آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا فلما کان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة فی المخبر وما
عملنا بحمل المطلق علی المقید وقیل ان القران فی النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب الیه مالک رح
وهو ان الجمع بین الکلامین بحرف الواو یوجب القران فی الحکم ای الاشتراک فیه لان رعایة المناسبة بین
الجمل شرط فلا تجب الزكوة علی الصبی لاقترانها بالصلوة فی قوله تع اقیموا الصلوة وآتوا الزكوة فهما جملتان
کاملتان عطفت احدیهما علی الاخری بالواو فیقتضی التسویة بینهما وعندنا ایضا لا تجب الزكوة علی
الصبی لکن لا لاجل العطف بل لقوله ع لا زكوة فی مال الصبی واعتبروا بالجملة الناقصة ای قاس هؤلاء
القائلون الجملة الکاملة المعطوفة علی الکاملة مثل قوله زینب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة
علی الکاملة مثل قوله زینب طالق وهند فانهما یشترکان فی الخبر لا محالة فکذا الاولیان قلنا ان عطف
الجملة علی الجملة لا یوجب الشرکة لان الشرکة انما وجبت فی الجملة الناقصة لافتقارها الی ما تم به وهو الخبر فان ...

بحث الوجوه الفاسدة

كان محتاجاً الی طالق فلهذا جاءت الشرکة بخلاف الکاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت

بنفسها لا تجب الشرکة الا فیما افتقر الیه کالتعلیق فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی

حر فان الجملة الاخیرة وان کانت تامة ایقاعاً لکنها ناقصة تعلیقاً فصارت مشترکة معها

فی التعلیق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق فانه لا یعلق طلاق زینب

اذ لو کان غرضه التعلیق لقال وزینب من ذکر الخبر لان خبر کلتا الجملتین واحدة فاذا اعاده علم

ان غرضه التنجیز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده علی

خلاف طرز السابق حیث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسدة تبعا وتفصیله ان صیغة العام

اذا اوردت فی حق شخص خاص فی نص او قول الصحابة فان کانت کلاما مبتدأ فلا خلاف فی انها

عامة لجمیع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فیه واما اذا لم تکن کذلک بل خرجت مخرج الجزاء

کما روی ان ماعزا زنی فرجم او سهی رسول الله صلی الله علیه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام

صالح فی نفسه لکل رجم وکل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب ولم یزد علیه بان یقول من

دعی الی الغداء ان تغدیت فعبدی حر فانه وقع فی موضع الجواب ولم یزد علی قدره او لم یستقل

بنفسه عطف علی قوله ولم یزد فهو قید للجواب ای خرج مخرج الجواب ولم یکن مستقلا بنفسه بان قال

شخص لآخر الیس لی علیک الف درهم فقال بلی او قال اکان لی علیک الف درهم فقال

نعم لانه ان کان مستقلا بنفسه بان یقول لک علی الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فیه یختص بسببه

ای تختص العام فی هذه الصور الثلث بسببه لورود اتفاقا ولا یحتمل ابتداء الکلام قط وان زاد

علی قدر الجواب بان یقول المدعو الی الغداء ان تغدیت الیوم فعبدی حر فهذا هو القسم الرابع

المتنازع فیه فعندنا لا یختص بالسبب ویصیر مبتدأ حتی لا تلغوا الزیادة خلافا للبعض وهو لک والشافعی

وزفر فعندهم یختص بسببه ایضا فان تغدی فی ذلک الیوم مع غیر الداعی وحده لا یعتق

بحث الوجوه الفاسدة

مبحث الوجوه الفاسدة

عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان التخصيص بسببه بل انما تعدى اوحيثما تعدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان للزنا ولغيره وكذا لكل سجود عم من ان يكون للسهو ولغيره وكذا لكل الف من جنس المال او من غيره وكذا لكل غداء مدعوا وغيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو راي الشافعي لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي يقاس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لابد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثاني ففي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لابد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي واطلاق

ولا الخفاف الا احد لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما اسفل من الكعبين ١٢١ قال لبس الازار والرداء اى غير المخيطين

الحج عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر فى الفقه وفصل الامر بالشئ هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهى فى ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده والنهى عن الشئ يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهى على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة ففى الامر يحرم جميع اضداده وفى النهى يكفى الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة وذلك لان الشئ فى نفسه لا يدل على ضده وانما يلزم الحكم فى الضد ضرورة الامتثال فيكفى الدرجة الادنى فى ذلك وهى الكراهة فى الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة فى الثانى لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهو معنى ما قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعنى الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس نهيا عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب الى ان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد فى الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفى الوقت الضيق انما يحرم وان كان ذلك الضد فى نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهى يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهى المحرم

مبحث الوجوه الفاسدة

Marfat.com

عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء ثم ان

لا تركا كما ثم ترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرديا عن الرسول قولا

او فعلا لا ما ثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل ان الامر

يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف خاصة ان

من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل السجود على

مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون

مكروها عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس

بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة

فلم توجد الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده

مفوتا للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت

بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على

مكان نجس فتفسد ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض

ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد

باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال فصل المشروعات

على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى للعباد على نوعين احدهما

العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن

شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى

ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها

لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا فالاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما يعاقب تاركه اولا الاول

فصل في الاحكام المشروعة

Marfat.com

مبحث الاحكام المشروعة

هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة اولا فالاول هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصيامات وكيفيتهما كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتتين كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم يتناولها قط كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه باختيار القصدي فهو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن ففي العبادة البدنية هو اداؤها بالبدن وفي المالية اعطاؤه او اتيه وكيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمؤول وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان تهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الآحاد بالذكر اعتبارا للغالب لان الواجب لا يثبت الا باخبار الآحاد فاما متأولا فلا اي فاما ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التاويل بان يقول ان الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله

ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض لا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو مطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عليه السلام وغيره يعني الصحابة يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله مطلقها طريقة النبي عليه السلام يعني اذا اطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روى ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة اراد بها سنة النبي عليه السلام وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا يوخذ للمرأة نصف ما يوخذ للرجل وقد اريد بها غير النبي عليه السلام يقال هذه سنة الشيخين رضي الله عنهما او سنة ابي بكر رضي الله عنه ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا تصدر منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا على كالغدر وهيئة التشهد اكثر فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عليه السلام والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على انه لا يدري

مبحث الاحكام المشروعة

مبحث الاحكام المشروعة

حال الذم والعتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل بهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه ليكون فيه صيانته ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل بالاجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع علحدة وقسمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمتها معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلها حقيقة

ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فكان الاول الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتهما مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح اي عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك رخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك رخص له لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت اصلا وحق الله تعالى باق بالخلف واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت اصلا

مبحث الاحكام المشروعة

عه اى سيدنا عبد السلام الاعظمى رح ١٢ منه عسه اى متعلق بالنفى لا بالمنفى ١٢ منه رح

وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره اى حكم ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جائز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجناية على الاحرام اى كجناية المكره على احرامه يباح له ما اكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق بأداء الجزاء ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف فى الذكر لكان اولى باتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال الغير اى كتناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت حاجا وحق المالك مرعى بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجود ان معا وحكمه اى حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل فى صورة الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الامر بالمعروف فى صورة الخوف اما لو لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما حررت والثانى ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير احق كالمسافر اى كافطار المسافر رخص له فان السبب وهو شهود الشهر موجود فى حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعى رح الافطار افضل لقوله ع اولئك العصاة اولئك قوله ليس من امبر امصيام فى امسفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد فى الرخصة فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى وذلك لان الرخصة تناهى لليسر والعسر كما يكون فى الافطار وهو الظاهر كذلك يكون

بحث الاحكام الشرعية

Marfat.com

بحث الاحكام المشروعة

فی الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فاطنك
بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم فی الاقامة اذا رأی سائر الناس يفطرون وما احسن
هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولی
يعنی ان عندنا العزيمة اولی فی كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولی بالاتفاق
كما اذا كان معه الجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات يموت اثما واما اتم نوعی المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال ای سقط عنا ولم يشرع فی حقنا ما كان فی الشرائع السابقة من المحن
الشاقة والاعمال الثقيلة والاصر هو الثقل والاغلال جمع غل ای المواثيق اللازمة كالغل والاظهر
انهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك
مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة
فی غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطی فی ليالی رمضان
ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لشیء الا
للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح علی الباب ووجوب
خمسين صلوة فی كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات فی ايامها
وتحريم الشحوم والعروق فی اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة فی الليل وامثال ذلك كثير
فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمی ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا
قط ولو عملنا به احيانا اثمنا وعوتبنا وكان القياس فی ذلك ان يسمی نسخا وانما سميناه رخصة
مجازا محضا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فی الجملة ای فی بعض المواضع
سوی موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق فی موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث
انه بقی فی موضع آخر كان انقص فی المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول كقصر الصلوة فی السفر

Marfat.com

فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة فى السفر ليوافق قرينه ويطابق اصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعىؒ رخصة ترفيه والاولى الاكمال لقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت الاية قال عمرؓ يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بالاتحتمل التمليك اسقاط محض لا تحتمل الرد عن جهة العباد كولى القصاص اذا عفا عن الجناية لا تحتمل الرد وان كان التصدق ممن لا تلزم طاعته فممن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفى الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا فى القصر وبه علم ان قيد الخوف ايضا اتفاقى لا موقوفا عليه القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت فى حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا حال الضرورة فانه لم يأكل الميتة او لم يشرب الخمر حتى مات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب والعذاب اى فى قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفى رواية عن ابى يوسفؒ والشافعىؒ انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما فى الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول زائدا على قدر الحاجة

مبحث الاحكام المشروعة

بحث اسباب الاحكام المشروعة

لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه عاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف
ان لا يأكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا وسقوط غسل الرجل في
مدة المسح فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وما حل فوق
الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقى في حق غير اللابس هذا على رواية
الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ
عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا الترتيب تقليدا لفخر الاسلام وكان
الاولى ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل
الامر والنهي باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامور
الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام المحكوم بها
من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام وبالطلب اعم من ان يكون للفعل او للكف وانما تضاف اسباب
تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي
في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس
الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق
البقاء المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف
والنشر المرتب فقال للايمان هو مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث
العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام
على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة
هي تتعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت
والايجاب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هي ناظرة الى ملك المال فان المال النامي

بحث الاسباب

الحولی الذی هو زائد علی قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم يتسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج الليالي عن محلية الصوم فتعين ايام النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الراس الذي يمونه ويلي عليه فانه سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل في ذلك هو راسه فانه يمونه ويلي عليه ثم اولاده الصغار وعبيده فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلي عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر وسقط اذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله او تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو الاليق بحال الكافر المشتغل في الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب لوجوب الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما ان الوقت سبب لها والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة معلوم انه لا يبقى المرء بينهم معاملة يحيى بها معاشهم من البيع والاجارة والنكاح يكون مقتضيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك لا تعلق بافعالهم امر ونهي فقد تم اللف والنشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات وسببابها وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت اليه من قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود لانه يشمل القصاص ايضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا

وسبب قطع الید ہو السرقۃ یقال حد السرقۃ وسبب الکفارۃ ہو امر دائر بین الحظر والاباحۃ
ذلک لانہا لما کانت دائرۃ بین العبادۃ والعقوبۃ فسببہا لابد ان یکون امرا دائرا بین الحظر و
الاباحۃ لتکون العبادۃ مضافۃ الی صفۃ الاباحۃ والعقوبۃ مضافۃ الی صفۃ الحظر کالقتل
خطاء فانہ من حیث القصد رمی الی صید وہو مباح ومن حیث ترک التثبت محظور لانہ قد اصاب
آدمیا واتلفہ فتجب الکفارۃ والافطار عمدا فی رمضان فانہ مباح من حیث اتصال بامر
مملوک لمالکہ ومحظور من حیث انہ جنایۃ علی الصوم المشروع فیصلح ان یکون سببا للکفارۃ
وانما یعرف السبب بیان کلیۃ لمعرفۃ السبب بعد بیان تفصیلہ لیعلم منہ ما لم یعلم قبلہ ای
انما یعرف کون الشیء سببا للحکم بنسبۃ الحکم الیہ وتعلقہ بہ فالمنسوب الیہ والمتعلق بہ یکون
سببا للمنسوب والمتعلق البتۃ لان الاصل فی اضافۃ شیء الی شیء وتعلقہ بہ ان یکون سببا
وحادثا بہ کما یقال کسب فلان فیرد علینا ان الحکم ربما اضیف الی الشرط فکیف یطرد ہذا فقال
وانما یضاف الی الشرط مجازا کصدقۃ الفطر وحجۃ الاسلام فان الفطر وہو یوم العید شرط
للصدقۃ والسبب ہو الراس الذی یمونہ ویلی علیہ والصدقۃ تضاف الیہما جمیعا وکذا الاسلام
شرط الحج والسبب ہو بیت اللہ تعالی والحج یضاف الیہما جمیعا ولما فرغ عن بیان اقسام الکتاب
شرع فی بیان اقسام السنۃ فقال

باب اقسام السنۃ

باب اقسام السنۃ السنۃ تطلق علی قول
الرسول وفعلہ وسکوتہ وعلی اقوال الصحابۃ وافعالہم والحدیث یطلق علی قول الرسول
خاصۃ ولکن ینبغی ان یکون المراد بالسنۃ ہہنا ہو ہذا فقط لان المصنف ذکر افعال النبی
وافعال الصحابۃ واقوالہم بعد ہذا الباب فی فصل آخر والاقسام التی سبق ذکرہا فی بحث الکتاب
من الخاص والعام والامر والنہی وغیر ذلک کلہا ثابتۃ فی السنۃ فیعلم حالہا بالمقایسۃ
علیہ وہذا الباب لبیان ما یختص بہ السنن ولم یوجد فی الکتاب قط وذلک اربعۃ اقسام

Marfat.com

هو القرن الثانى ومن بعدهم كما يجئ من المصنف قلت ان قول المص وهو القرن الثانى الخ يفيد نفى للاعتراض ٣٤٢ قوله ولا اعتبار الخ فانه عليه السلام اخبر بفشو الكذب بعد القرون الثلثة ومن ههنا ظهر وجه

١٥ اى اصول فقه واصول حديث ١٢ منه رح

باب اقسام السنة

اى اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول الحديث
وان اشترك فى بعض الاسامى التقسيم الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
اى كيف يتصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر او غيره وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو
الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم عدالتهم
ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضرورى
هو من امارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعنى
يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو
زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان كل ناقل يتصور بعده آخر فان لم يكن فى الاول كذلك كان آحاد
الاصل فسمى مشهورا ان اشتهر فى الاوسط والآخر ولو لم يكن فى الاوسط والآخر كذلك كان
منقطعا كنقل القرآن والصلوة الخمس ومثال المطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فى وجود
السنة المتواترة اختلافا فقيل لم يوجد منها شئ وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعى
واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب
علم طمانينة يرجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله قوم انه يوجب علما استدلاليا
يقينا من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجود مكة وبغداد واضح واجلى من ان يقام عليه
دليل الصغرى والكبرى وتشكك فى اثباته ويحتاج فى دفعه الى مقدمات غامضة ظنية او يكون اتصالا فيه
شبهة صورة اى من حيث عدم تواتره فى القرن الاول وان لم يبق ذلك معنى كالمشهور وهو
ما كان من الآحاد فى الاصل اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى ينقله
قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثانى ومن بعدهم اعنى قرن التابعين وتبع التابعين
ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان عامة اخبار الآحاد قد اشتهرت فى هذا الزمان فلم يبق شئ منها آحادا

Marfat.com

وانه يوجب علم طمانينة اى اطمينان يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمى المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر فى قرن من القرون الثلثة التى شهد بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذلك رد المن فرق منهما وقال لقبل خبر الاثنين دون الواحد ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعنى فى القرون الثلثة بما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باى قدر كان لان كلها سواء فى انه لا يخرجه عن الآحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اى فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا فى الدين اى تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا فى آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية فى البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهى اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفى الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا يكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك فى التفسير الاحمدى ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتى علم الكتاب بيانه ووعظه للناس ولا فائدة منه لا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهى انه قبل خبر بريرة فى الصدقة حتى قال فى جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان فى الهدية

باب اقسام السنة

حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليا ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار وان كانت آحادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وهكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم بالنص هو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء اللازم ولثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل وآداب القاضي محمول على شهادة الزور والمعنى لا تتبع ما ليس لك به علم او جهل بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه فالراوي اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن زبير ويلحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي ان ابا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن

بيان احوال الراوي

نقول ان الخبر یقین باصلہ وانما الشبہۃ فی طریق وصولہ والقیاس مشکوک باصلہ ووصفہ فلا یعارض الخبر قط وان عرف بالعدالۃ والضبط دون الفقہ کانس وابی ہریرۃ ان وافق حدیثہ القیاس عمل بہ وان خالفہ لم یترک الا بالضرورۃ وہی انہ لو عمل بالحدیث لانسد باب الرأی من کل وجہ فیکون مخالفا لقولہ تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار والراوی فرض انہ غیر فقیہ والنقل بالمعنی کان مستفیضا فیہم فلعل الراوی نقل الحدیث بالمعنی علی حسب فہمہ اخطأ ولم یدرک مراد رسول اللہ صلعم فلہذا کان مخالفا للقیاس من کل وجہ فلہذہ الضرورۃ یترک الحدیث ویعمل بالقیاس ہذا لیس ازدراء بابی ہریرۃ واستخفافا بہ معاذ اللہ منہ بل بیانا لنکتۃ فی ہذا المقام فتنبہ کحدیث المصراۃ ہی فی اللغۃ حبس البہائم عن حلب اللبن ایاما وقت ارادۃ البیع لیحلب المشتری بعد ذلک فیغتر بکثرۃ لبنہ ویشتریہ بثمن غال ثم یظہر الخطاء بعد ذلک فلا یحلب الا قلیلا وحدیثہ ہو ما روی ابو ہریرۃ ان النبی ع قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعہا بعد ذلک فہو بخیر النظرین بعد ان یحلبہا ان رضیہا امسکہا وان سخطہا ردہا وصاعا من تمر ومعناہ ان ابتلی المشتری بہذا الاغترار فان رضیہا فخیر وحسن وان غضبہا ردہا ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذی اکل فی یوم اول فان ہذا الحدیث مخالف للقیاس من کل وجہ فان ضمان العدوانات والبیاعات کلہا مقدر بالمثل فی المثلی وبالقیمۃ فی ذوات القیم فضمان اللبن المشروب ینبغی ان یکون باللبن او بالقیمۃ ولو کان بالتمر فینبغی ان یقاس بقلۃ اللبن وکثرتہ لانہ یجب صاع من التمر البتۃ قل اللبن او کثر فذہب مالک والشافعی رحمہما اللہ الی ظاہر الحدیث وابن ابی لیلی وابو یوسف الی انہ ترد قیمۃ اللبن وابو حنیفۃ رح الی انہ لیس لہ ان یردہا ویرجع علی البائع بارشہا ویمسکہا ہکذا نقلہ بعض الشارحین ثم ہذہ التفرقۃ بین المعروف بالفقہ والعدالۃ مذہب عیسی بن ابان وتابعہ اکثر المتاخرین واما عند الکرخی

بیان احوال الراوی

بيان احوال الراوى

ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر حديث حمل بن مالك فى الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئ فيه واما حديث الوضوء على من قهقه فى الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اى فى رواية الحديث والعدالة لا فى النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام

فان روى عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف فى كل من الاقسام الثلثة لان رواية السلف شاهدة لصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا القبيل واما المختلف فيه فاوردوا فى مثاله ما روى ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك سمعت من رسول الله شيئا ولكن اجتهد برأيى فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنى ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضى فى بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا عظيما لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله ورده على وقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلى عمل ههنا بالرأى والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد المهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر من السلف الا الرد كان

عه اي من بيت زوجها ١٢ منه رح

مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول مثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى قد قال ذلك عمر بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل راده عمر بالكتاب والسنة والقياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل بين السنة بنفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي ان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه ما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل هو نور في بدن الآدمي يضيئ طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيئ بسبب ذلك النور طريق يبتدئ بذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ المعقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدئ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق

بيان شرائط الراوي

بيان شرائط الراوي

بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل منه اى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف فى امور انفسهم ففى امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ فيقبل قول الصبي فيه اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اى سماعا مثل سماع شيء يحق سماعه يعني من اوله الى آخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد ان مضى شيء من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد الكلام الماضي بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود له الضمير فى حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اى ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهي العمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته اى مع مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول انى اذا تركته نسيته وهذا كله الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان او جماعة فتفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل ذمة انسان آخر يؤديه الى حد وهكذا الى يوم التناد والى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهم معناه لانه ما ثبت فى الاصل الا باية المدني خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

Marfat.com

فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر ههنا كما لها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان لم يصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رض انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعلى رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزناء واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لا يكفي ههنا ايضا والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار امارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبرا لهو والاسماء هي المشتقات من الرحمن والرحيم

بيان شرائط الراوي

وبعليم والقدير والصفات هي مبادي اشتقاقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته ونشترط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال الاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لابد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذلك ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فيقبل روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات كذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع لانه غالب حاله ان يسمع بنفسه منه وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا ثمة فان ارسل الصحابي يقول قال رسول الله صلعم كذا وان سمعه

بيان اقسام السنة

يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله صلعم كذا ومن القرن الثاني والثالث
كذلك عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا
وعند الشافعي لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت
صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول
او ثبت اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا
يظن به الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا
اتضح له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحمله ما تحمل عنه
ويفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال
النبي كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان
فسق ولم يشهد النبي بعدالتهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة
كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله
وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح
واما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط
الراوي او مخالفته لدليل فوقه فان كان النقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول
خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف
قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة
كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور
او الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة

بيان اقسام السنة

مشهورة مستمرة كان يحضر بالوقت من الرجال ولم يسمع بتسمية الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب
او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا
الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب
الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة فعلم
انه غير ثابت او مؤول بتاويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال نفقة الرجل على نفسه
صدقة كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان اي يكون الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة
مردودا كما في النوع الاول والتقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق
الله تع وهو نوعان العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض وما لا الزام
فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم
من ان يكون خبر الرسول او الصحابة وعامة الخلق من اهل السوق وهي من المسامحات
المشهورة لجمهور السلف عند ائمة فخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه
حجة سواء كان من العبادات والعقوبات او دائرة بينهما وموئنة مع احدها ولكن قيل بالشرط
عدد لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة وحدها وقيل شرط عدد لان
النبي لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلاته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في
العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يثبت الحدود به لان في اتصاله الى الرسول
شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس
وهو قوله تع فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات انما تثبت
اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد ما فيه الزام محض يشترط لخبر اثبات الحق
على صدق الديون والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة يشترط فيه سائر شرائط الاخبار

بيان اقسام السنة

من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين ويتلفظ بقوله اشهد ويكون له الولاية بان يكون حرا فاذا اجتمعت الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة ح يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان لم يكن فيه الزام اصلا كالخبر بالوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول وكلك فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد بل يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل تثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني فيشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم ولان المخبر غير ملزم في الواقع فلا يعتبر فيه شرائط الالزام والنبي كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا اشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة اي لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية لشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شيء منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شيء بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى لم يشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل

التقسيم الرابع في بيان نفس الخبر

بيان اقسام الخبر

بيان اقسام السنة

وهذا التقسيم ايضا لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول او غيره ولهذا قال وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون الٰها بالبداهة وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث سلامة يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم ترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط وهذا النوع الاخير المقصود ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة او معاينة بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك فيقول هو نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ وانت تسمعه وقيل هذا احسن لانه كان وظيفة النبي والجواب انه معلم الامة وكان مامونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط في حقنا هو الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان بن فلان ثم يسمي ويثني ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اي الى ان تتصل الرسول صلعم ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني هذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغك رسالتي هذه فاروعني هذا الحديث فيكونان اي الكتاب والرسالة

بیان اقسام السنة

محجتین اذا ثبتا بالحجة ای بالبینة ان ہذا کتاب فلان او رسول فلان علی ما عرف فی کتاب
القاضی فہذہ اربعة اقسام للعزیمة فی طرف السماع والاولان اکملان من الاخیرین او
یکون رخصة وہو الذی لا اسماع فیہ ای لم تکن مذاکرة الکلام فیما بین لا عیانا و لا مشافہة
کالاجازة بان یقول المحدث لغیرہ اجزت لک ان تروی عنی ہذا الکتاب الذی حدثنی فلان
عن فلان آہ والمناولة بان یعطی الشیخ کتاب سماعہ بیدہ الی المستفید ویقول ہذا کتاب سماعی
من شیخی فلان اجزت لک ان تروی عنی ہذا فہو لا یصح بدون الاجازة والاجازة تصح
بدون المناولة فالاجازة لا بد منہا فی کل حال والمجاز ان کان عالما بہ ای بما فی الکتاب
قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا یعنی اذا اجزنا بکتاب المشکوة مثلا لاحد فان کان ذلک
الشخص عالما بکتاب المشکوة قبل ذلک بالمطالعة بقوة نفسہ او باعانة الشرح او نحو ذلک ولکن
لم یکن السند صحیح یتصل بالمصنف فح تصح اجازتنا لہ وان لم یکن کذلک بل یعتمد علی ان یطالع
بعد الاجازة ویعلم الناس کما فی زماننا لم تکن تلک الاجازة حجة بل اجازة تبرک والثانی طرف الحفظ
والعزیمة فیہ ان یحفظ المسموع من وقت السماع الی وقت الاداء ولم یعتمد علی الکتاب ولہذا لم یجمع
ابو حنیفة رح کتابا فی الحدیث ولم یستجز الروایة باعتماد الکتاب وکان ذلک سبب الطعن للمتعصبین
القاصرین الی یوم الدین ولم یفہموا ورعہ وتقواہ ولا عملہ وہداہ والرخصة ان یعتمد الکتاب
فان نظر فیہ وتذکر سماعہ ومجلس درسہ وما جری فیہ یکون حجة والا فلا ای ان لم یتذکر
ذلک فلا یکون حجة عند ابی حنیفة رح سواء کان خطہ او خط غیرہ وعندہما وعند الشافعی رح
یجوز لہ الروایة ویجب العمل بہا وعند البعض یجوز الاعتماد علی الخط ان کان فی یدہ او فی ید
امینہ ولا یجوز ان کان فی ید غیرہ لانہ لا یؤمن عن التغییر وعن محمد رح یجوز العمل بالخط وان لم
یکن فی یدہ وقد ذہب الیہ خصة تیسیرا علی الناس والثالث طرف الاداء والعزیمة فیہ ان یؤدی

على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه اي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث وهذا صحيح عند العامة لان الصحابة كانوا يقولون قال كذا او قريبا منه او نحوا منه وعند البعض لا يجوز ذلك لانه مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في نقل المعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثلا قوله من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل بقوله كل من بدل دينه فاقتلوه تشمل المرأة ايضا فيقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما في المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتاويل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال والمروي عنه اذا انكر الرواية فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت علي وما رويت لك فانه يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ففيه خلاف فعند الكرخي واحمد بن حنبل يسقط العمل به وعند الشافعي ومالك لا يسقط او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على نسخه او موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلته فقد سقطت عدالته مثاله ما روت

مبحث طعن يلحق الحديث

191

مبحث طعن يخالف الحديث

عائشة انه قال ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها وانما قال خلاف بيقين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فعمل باحدهما على ما سياتي وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلانه الظاهر انه كان ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث حجة باصله ووقوع الشك في سقوطه لجهل التاريخ لا يسقطه قط وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان مشتركا فحمل بتاويل منه لا يمنع العمل به للتاويل الآخر كما روى ابن عمر انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر الراوي بتفرق الابدان كما هو قول الشافعي وهذا لا ينافي ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والامتناع اي امتناع الراوي عن العمل به مثل العمل بخلافه اي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من هنا شرع في الطعن من غير الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك به الشافعي ويجعل النفي الى عام جزءا من الحد ونحن نقول ان عمر نفى رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري

عـه ای مولانا عبد العلی رحمه الله

واحسن الطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر
او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا يختلف فيه بحيث يكون جرحا
عند بعض دون بعض ثم مع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان
المتعصبين قد اخلوا الدين كثيرا وجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هولاء
القاصرين حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي
اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان الخ ولا يقول
حدثنا فلان قال اخبرنا فلان الخ لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى
لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفين الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية
للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام
وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا ودرس الدابة كما طعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك
وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد ولا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي صلعم كان
يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة ان العجائز لا تدخل الجنة فلما دخلت بكى
قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغر
كما يقول سفين الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي في ذلك
لان كثيرا من الصحابة كانوا يردون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند
الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع انه حدثهم بيانه
في الضبط والاتقان واستكثار مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على اصحابنا فان
ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف حديث

بحث طعن يلحق الحديث

مبحث التعارض

من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث معارضة
المشتركة بين الكتاب والسنة تبعاً لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث معارضة
العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل وقد يقع التعارض
بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون
منسوخا والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة تقابل الحجتين
على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلاً ولا
بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف
ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض
من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات في حكمين متضادين
بان يكون في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر في الركن
تبعا وضمنا والا فهو داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم
فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا
الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت
وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة
ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا
وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد للعمل من المصير
الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضي الى الترجيح
بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى

وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو قوله
عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس
هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة مقدمة على القياس سواء
كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة
مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة انه صلى
باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار
بسائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصير بان تعارضت السنتان
واقوال الصحابة والقياس ايضا او لم يوجد دليل بعده فح يجب تقرير الاصول اي تقرير
كل شيء على اصله وابقاؤه ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير
الاصول فانه روي انه نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر بالقاء القدور فيها لحومها وروى
غالب بن ابجر انه قال لرسول الله لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك
فاباح له لحومها فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها وايضا
روى جابر انه سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه نهى عن الحمر الاهلية
وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤرها والقياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه
بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجسا
لاجل التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب
ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

بحث التعارض

مبحث التعارض

او وجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من المتوضئ والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر المتوضئ به والآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك فلم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه لا يقال ان الماء كان في الاصل مطهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقريرا الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا رجح المحرم فيجب ان ترجح الحرمة ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمي اي سؤر الحمار مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا ان يعني به الجهل اي لا يعني به ان حكمه مجهول ليكون من قبيل لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضئ وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعني تحري قلبه الى احد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعي لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له في كل مسألة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف ائمتنا فانه ما تروى عنهم روايتان في مسألة الا بحسب زمانين ولكن لم يعرف التاريخ فيعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما كذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهورا والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيرجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة

والمائدة فانه تع قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية فعلم ان في الغموس مؤاخذة اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد حررت فيما سبق باطول من هذا ومن قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان في قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن او لا وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد عليها فبمجرد انقطاع الدم يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على التقديرين الا ان يقال محمول على استحباب الغسل دون الوجوب ويحمل تطهرن ح على طهرن كتبين بمعنى بان ومن قبيل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر ناسخا للمتقدم كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة او لا والآية الاولى تدل

مبحث التعارض

على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا على علي من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى اعني سورة الطلاق التي فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التي في سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم في قدر ما تناوله فيعمل به وهكذا قال عمر رض او وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعي جميعا او دلالة عطف على قوله صريحا اي قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة اصل في الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعنا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا اعملنا بالمبيح لانه ح يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وفي هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة اصلا في الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه في التفسير الاحمدي والمثبت اولى من النافي هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعني اذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت اولى بالعمل من النافي عند الكرخي وعند ابن ابان يتعارضان اي يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوي والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه

بحث التعارض

بحث التعارض

على الاصل وانما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان ووقع الاختلاف في عتق اصحابنا
ايضا فالنفي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي اشار المصنف الى قاعدة في ذلك
ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا
على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب لانه ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله
لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا
من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما فحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على
الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال فهي باتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات
لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا بالدليل كان مثله فيتعارض مبنيا ويحتاج بعد ذلك الى دفعه
فيجاء ترجيح مذهب ابن ابان والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا ما عرف ان الراوي
اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال لما عرضته فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات
اولى لانه ثابت بالدليل فيجاء ترجيح مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي
معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المصنف تماما لكن اورد على غير ترتيب
اللف فجاء اولا بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة رضي الله عنها التي كانت مكاتبة لعائشة رضي
وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن يختلف في انه حين خيرها هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله
وهو مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرا وهو
مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا اذ الحرية وان كانت
اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدا
في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة

بحث التعارض

وبقائه على الاصل فخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي وهو ما روي انها عتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست للعبد
علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها عتقت وزوجها حر
لان من اخبر بالحرية لا شك انه قد وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا
ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة مثال لكون
النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا في انه
هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي رح حيث لا يحل
النكاح في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح
وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطي فالاحرام وان كان عارضا
في بني آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان احرم البتة وانما الاختلاف في بقائه
ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضي فخبر النفي في باب
حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس
غير المخيط وعدم تقليم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو
ما روي انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لا شك انه قد رأى عليه لباس المحللين وزيهم
فلما تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي فجعل رواية ابن عباس رض وهو انه
عم تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في
الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان
يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة

Marfat.com

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضي ما اخبر به قائله الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان تفحص من حاله فان كان خبره لمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر دجلة بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ الفي الماء فيه حتى يتوهم انه القي فيه النجاسة احد فح كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في تحقيق الامثلة بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان راوي احدهما ذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الا يترجح على عدد بعد ان كان في درجة الآحاد واما ان كان في جانب واحد وفي جانب اثنان ترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال البعض يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسئلة الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي عن ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

بحث التعارض

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من
بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيحمل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا
في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي
انه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض فلم نقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما
لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة
شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال **فصل** هذه الحجج اعني الكتاب والسنة باقسامها

بحث اقسام البيان

تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء
وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول
مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد
طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازال بقوله كلهم اجمعون
هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء
لفظ مشترك بين الطهر والحيض فبينه النبي عليه السلام بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان موصولا ومفصولا
وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب
العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه
لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا قرأناه

فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله فيصح موصولا ومفصولا وبيان التغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في راينا وهكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا تماما ثم انما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به ولانه قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روي انه قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة لو صح ذلك لبارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك الا ان الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم تقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم

بحث اقسام البيان

بحث اقسام البيان

مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغيرا اي كان التخصيص بيانا فيه تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل عنده ليس تغيير بل هو تقرير للظنية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر لانبي اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل الحميم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان يعلموا انها باتي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان بقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات موضوعة لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاهل عام متناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لا يتناول الابن لان اهل النبي من كان تابعا في الدين والتقاوة لا من كان ذا النسب فلم يكن الابن الكافر اهلا له لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه بقوله واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الابن في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عليه السلام لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سال من الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل معبود سوى الله فقال عبد الله

ابن الزبعرى أليس ان عيسى وعزيرا والملائكة قد عبدوا من دون الله فهم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بعد الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما للذوات غير العقلاء وعيسى ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال النبي عليه السلام ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كأنه قال الاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكأنه قال له علي تسعمائة فقدر المائة كأنه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعنده اي الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة وكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو يوجب الامكان وفي الامكان ههنا في نفي مقدار قيمته وذا لا يخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان معا ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه

بحث استثناء البيان

Marfat.com

النفي واثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود بخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى ح لا اله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذين كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم نكس على عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهي بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل هو ما لا يصح استخراجه من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فجعل مبتدأ قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين حكاية عن قول ابرهيم لقومه

مبحث اقسام البيان

اى ان هذه الاصنام التى تعبدونها انهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين
فانه ليس بعدو لى فانه تعالى ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ و يحتمل ان يكون القوم
عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الا رب العالمين فيكون متصلا
بهذا قيل ما والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على البعض بان يقول لزيد
على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى رح
فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى رح كما يكون مثل هذا فى الشرط
بان يقول هند طالق و زينب طالق و عمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من
الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان
يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل الا ان الاستثناء
يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله تعلق
بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون
عاملا وانما يبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بجميع ما سبق بوجود شركة
العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا
عد الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود و بيان ضرورة عطف على قوله
بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى
السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون فى حكم المنطوق
اى البيان اما ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق
كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين
من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكانه

بحث اقسام البيان

بحث اقسام البيان

قال فلامه الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول اذا رآى امرا يباشرونه ويتعاملونه كالمضاربات والشركات او رآى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روي ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي عن الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان في ذلك بحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عمن الناس هو جرام كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن اذنا لتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله له علي مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة الف دراهم فكأنه قال له علي مائة درهم ودرهم وانما حذفت لطول الكلام ولكثرة استعمالهم كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون بيان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة الف اثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول الف درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرناه فرقا او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه

ع اى مولانا عبد الحليم ١٢ منه

وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل سنا في ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهو بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لمدة الاجل المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله فلهذا يجب عليه القصاص او الدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى بشريعة احد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم لسفاهة بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل من المريض في ابتداء لك غدا بغذاء او دواء آخر وقد تحقق ان في شريعة آدم كان نكاح الجزء اعني حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره

بحث اقسام البيان

تمتعوا فی دارکم ثلثة ایام خطابا لقوم صالح ع و تزرعون سبع سنین دأبا حکایة عن قول یوسف ع و کل ذلک غلط لانه من الاخبار و تقصص الاولی فی نظیره قوله تع فاعفوا واصفحوا حتی یاتی الله بامره و قوله تع فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا و نحوه او تابید ثبت نصا او دلالة عطف علی قوله توقیت فانه اذا لحقه تابید ثبت نصا بان یذکر فیه صریحا لفظ الابد او دلالة کالشرائع التی قبض علیها رسول الله صلعم لا یقبل النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ و کذا لا نبی بعد نبینا فلا نسخ لما قبض علیه و قد ذکروا فی نظیر التابید الصریح قوله تع فی حق الفریقین خالدین فیها ابدا و اورد علیه بانه یمکن ان یراد به المکث الطویل و اجیب بان ذلک فیما اذا اکتفی بقوله خالدین کما فی حق العصاة و اما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محکما فی التابید الحقیقی و الکل غلط لانه فی الاخبار دون الاحکام و الاولی فی نظیره قوله تع فی المحدود فی القذف و لا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ینسخ و شرطه التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل یعنی لا بد بعد وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیه من اعتقاد ذلک الامر حتی یقبل النسخ بعده و لا یشترط فیه فضل زمان یتمکن فیه من فعل ذلک الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ و لنا ان النبی ع امر بخمسین صلوة فی لیلة المعراج ثم نسخ ما زاد علی الخمس فی ساعة و لم یتمکن احد من النبی ع و الامة من فعلها و انما تمکن النبی ع من اعتقادها فقط و انه امام الامة فیکفی اعتقاده من اعتقادهم فکانهم اعتقدوها جمیعا ثم نسخت لما ان حکمه بیان المدة لعمل القلب عندنا اصلا و لعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا یحتاج الی وجود التبع البتة و عندهم هو بیان مدة العمل بالبدن فلا بد ان یتمکن من الفعل البتة ثم شرع فی بیان ان ایة حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخا او لا فقال و القیاس لا یصلح ناسخا ای لکل من الکتاب

مبحث اقسام البیان

والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالرأى لاجل الكتاب والسنة حتى قال على رض لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكنى رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع فى معنى الكتاب والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين لو تعارضا فى زمان واحد يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا فى زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع اليه ولكن لا يسمى ذلك نسخا فى الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعى رح يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأى والانماطى منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا لشئ من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأى انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون فى الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فى زمان ابى بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رض فى خلافة ابى بكر رض واجمعوا على صحته ولكن نسى الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب فهى اربع صور عندنا خلافا للشافعى رح فى المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول اول من كذب الله فكيف يؤمن بالله بتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لا مفر عنه فى المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعى رح ايضا

مبحث اقسام البيان

في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ننسخ بها وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم يصح بيانا له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله مدة كلام رسوله ورسوله مدة كلام ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي بعد التسع بما روت عائشة ان النبي عليه السلام اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء وقيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له او قوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء وهكذا كل ما اوردوا في تنظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي ولما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول بالانساء كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلث مائة آية والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثنى عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل ست وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات

مبحث اقسام البيان

القتال وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على راى صاحب الاتقان وعندى انها زائدة على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذى يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل فى التفسير الاحمدى بما لا مزيد عليه فى كتب ابى حنيفة رح وان بينه الشافعية رح باطول منه فى كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما ونسخ وصف فى الحكم بان ينسخ عمومه اطلاقه ويبقى اصله وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضى ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانها نسخ عندنا وعند الشافعى رح تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقى البيان حتى اثبت زيادة النفى على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق وقس على هذا غير هذا مما بيناه ومنه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر فى عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع فى بيان السنة الفعلية اقتداء لفخر الاسلام

بحث اقسام البيان

بحث افعال النبي صلعم

وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل**

افعال النبي سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان
الباب لبيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم الفعل حرام وقع فيه
بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من
اعنى في الطريق فخر منه ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخرور وما استقر عليه كما كان
من قصد موسى بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق
عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والا ففي حقه
لم يكن شئ واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها
قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له طبعا ولم تكن
مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي على اي وجه فعله من
الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي
يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف ترك هذا كله وبين
ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من
الوجوب والندب والاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص
فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان
مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة
لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع
في تقسيمها في حقه وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال والوحي نوعان
ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل فوقع في سمعه

بعد علمه بالمبلغ اى سمع النبى بعد علم النبى بانه جبرئيل باية قاطعة تنافى الشك والاشتباه فى انه جبرئيل او لا وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين يعنى القرآن الذى قال الله تعالى فى حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثانى ما بينه بقوله او ثبت عنده صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا وان كان الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه لا يحتمل الا الصواب لم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان فى المنام لانه كان فى ابتداء النبوة لم تثبت به احكام الشرع والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتامل فى الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة فى الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فكل ما تكلم لا بد ان يكون ثابتا بالوحى والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحى هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحى بل هو وحى باطن باعتبار المآل والقرار عليه عندنا هو مامور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه اى اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحى او لا الى ان يجوا بها الى ثلثة ايام والى ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب فى الراى لم ينزل الوحى عليه فى تلك الحادثة وان كان اخطأ فى الراى نزل الوحى للتنبيه على الخطاء وما تقرر على الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا ابقى خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه عم معصوم عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره

بحث افعال النبى صلعم

عه گم‌واز ۱۲ عسه ساکن شونده ۱۲۵

من البیان بالرای من مجتهدی الامة فانهم یقررون علی الخطاء ولا یعصمون عن القرار علیه ونظائره کثیرة فی کتب الاصول منها انه لما اسر اساری بدر وهم سبعون نفرا من الکفار فشاور النبی علیه السلام اصحابه فی حقهم فتکلم کل منهم برأیه فقال ابو بکر رضی الله عنه هم قومک واهلک خذ منهم فداء ینفعنا وخلهم احرار العلهم یوفقون بالاسلام بعد ذلک وقال عمر رضی الله عنه مکن نفسک من قتل عباس ومکن علیا من قتل عقیل ومکنی من قتل فلان لیقتل کل واحد منا قریبه فقال علیه السلام ان الله لیلین قلوب رجال کالماء ویشدد قلوب رجال کالحجارة مثلک یا ابا بکر رضی الله عنه کمثل ابراهیم حیث قال فمن تبعنی فانه منی ومن عصانی فانک غفور رحیم ومثلک یا عمر رضی الله عنه کمثل نوح علیه السلام حیث قال رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا ثم استقر رأیه علی رأی ابی بکر رضی الله عنه فامر باخذ الفداء وقال لتستشهدن فی احد بعدهم فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل علیه قوله تعالی ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا والله یرید الآخرة والله عزیز حکیم لولا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا واتقوا الله ان الله غفور رحیم فبکی رسول الله صلعم وبکی الصحابة کلهم وقال لو نزل العذاب ما نجی احد منا الا عمر رضی الله عنه ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأی عمر وان النبی علیه السلام اخطأ حین عمل برأی ابی بکر رضی الله عنه لکنه لم یقرر علی الخطاء بل تنبه علیه بانزال الآیات وامضی الحکم علی الفداء وامر باکله ولم یامر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بین نزول النص بخلاف الرأی وبین ظهوره بخلافه فان فی الاول لا ینقض الرأی بالنص وفی الثانی ینقض به وهذا کالالهام الفرق بین اجتهاد النبی علیه السلام وغیره من المجتهدین کالفرق بین الهام النبی علیه السلام وغیره من الاولیاء فانه حجة قاطعة فی حقه وان لم یکن فی حق غیره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحی یکون حجة متعدیة الی عامة الخلق والهام الاولیاء حجة فی حق انفسهم ان وافق الشریعة ولم یتعد

بحث افعال النبی صلعم

الی غیرہم الا اذا اخذنا بقولہم بطریق الآداب ثم شرع فی بحث شرائع من قبلنا من جہۃ انہا ملحقۃ
بالسنۃ واختلف فیہا فقال بعضہم تلزم علینا مطلقا وقال بعضہم لا تلزمنا قط والمختار ہو ما
ذکرہ المصنف بقولہ وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص اللہ ورسولہ من غیر انکار فانہ اذا لم یقص اللہ
علینا بل وجدت فی التوراۃ والانجیل فقط لا تلزمنا لانہم حرفوا التوراۃ والانجیل کثیرا وادرجوا
فیہما احکاما بہواء انفسہم فلم یتیقن انہا من عند اللہ تعالی وکذا اذا قص اللہ علینا ثم انکر علینا بعد
نقل القصۃ صریحا بان لا تفعلوا مثل ذلک ودلالۃ بان ذلک کان جزاء ظلمہم فیحرم علینا
العمل بہ وہذا اصل کبیر لابی حنیفۃ رح یتفرع علیہ اکثر الاحکام الفقہیۃ فمثال ما لم ینکر علینا بعد نقل
القصۃ قولہ تعالی وکتبنا علیہم فیہا ای علی الیہود فی التوراۃ ان النفس بالنفس والعین بالعین و
الانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فہذہ کلہا لحق علینا وکذا قولہ
ونبئہم ان الماء قسمۃ بینہم ای بین ناقۃ صالح ع وقومہ یستدل بہ علی ان القسمۃ بطریق المہایاۃ
جائزۃ وہکذا قولہ تعالی ائنکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء فی حق قوم لوط ع یدل علی
حرمۃ اللواطۃ علینا ومثال ما انکر علینا بعد القصۃ قولہ تعالی فبظلم من الذین ہادوا حرمنا علیہم
طیبات احلت لہم وقولہ تعالی وعلی الذین ہادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیہم
شحومہما ثم قال ذلک جزیناہم ببغیہم فعلم انہ لم یکن حراما علینا ثم ہذہ الشرائع التی تلزمنا انما
تلزمنا علی انہا شریعۃ لرسولنا ع لا علی انہا شرائع للانبیاء السابقۃ لانہا اذا قصت فی کتابنا
بلا انکار صارت تلک جزءا من دین نبینا وقد قال اللہ تعالی لنبینا ع اولئک الذین ہدی اللہ فبہداہم
اقتدہ ثم شرع فی بیان تقلید الصحابۃ رض الحاقا بابحاث السنۃ فقال وتقلید الصحابی واجب
یترک بہ القیاس ای قیاس التابعین ومن بعدہم لان قیاس الصحابی لا یترک بقول صحابی
آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل ہو الظاہر فی حقہ وان لم یسند الیہ لحسن ظنہ انہ

بحث افعال النبی صلعم

لیس مسموعا منہ بل ہو رأیہ فرأی الصحابی اقوی من رأی غیرہم لانہم شاہدوا احوال

التنزیل و اسرار الشریعۃ فلہم مزیۃ علی غیرہم وقال الکرخی لایجب تقلیدہ الا فیما لایدرک

بالقیاس لانہ یتعین جہۃ السماع منہ بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس لانہ یحتمل ان

یکون ہو رأیہ و اخطأ فیہ فلا یکون حجۃ علی غیرہ وقال الشافعی لایقلد احد منہم سواء کان

مدرکا بالقیاس او لا لان الصحابۃ کان یخالف بعضہم بعضا ولیس احدہم اولی من الآخر

فتعین البطلان و قد اتفق عمل اصحابنا بالتقلید فیما لا یعقل بالقیاس یعنی ان اباحنیفۃ

وصاحبیہ کلہم متفقون بتقلید الصحابی کما فی اقل الحیض فان العقل قاصر بدرکہ فعملنا جمیعا بما

قالت عائشۃ رضہ اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیالیہا واکثرہ عشرۃ و

فی شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القیاس یقتضی جوازہ ولکنا قلنا

بحرمتہ جمیعا عملا بقول عائشۃ رضہ لتلک المرأۃ وقد باعت بستمائۃ بعد ما شریت بثمانمائۃ

من زید بن ارقم بئس ما شریت واشتریت ابلغی زید بن ارقم بان اللہ تعالی ابطل حجہ

وجہادہ مع رسول اللہ صلعم ان لم یتب واختلف عملہم فی غیرہ ای عمل اصحابنا فی غیر ما لا

یدرک بالقیاس وہو ما یدرک بالقیاس فانہ ح بعضہم یعملون بالقیاس وبعضہم

یعملون بقول الصحابی کما فی اعلام قدر رأس المال فان اباحنیفۃ رح یشترط اعلام قدر

رأس المال فی السلم وان کان مشارا الیہ عملا بقول ابن عمر رضہ وابو یوسف و محمد رح

لم یشترطا عملا بالرأی لان الاشارۃ ابلغ فی التعریف من التسمیۃ وہی کفایۃ فلا یحتاج

الی التسمیۃ والاجیر المشترک کالقصار اذا ضاع الثوب فی یدہ فانہما یضمنانہ لما ضاع فی

یدہ فیما یمکن الاحتراز عنہ کالسرقۃ ونحوہا تقلیدا لعلی رضہ حیث ضمن الخیاط صیانۃ لاموال الناس

وقال ابوحنیفۃ رح انہ امین فلا یضمن کالاجیر الخاص لما ضاع فی یدہ فہو اخذ بالرأی

بحث افعال النبی صلعم

واما في مالا يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما يعني في كل قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فيه اختلف العلماء في تقليده فبعضهم يقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب من هذين المخالفين على بطلان القول الثالث هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اما التابعي

بحث افعال النبي صلعم

فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الاصح فيجب تقليده لما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته في درع وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك نه صار مقبولا واما شهادة ابنك لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب فخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك واسلم اليهودي فسلم الدرع علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وكذا مسروق كان تابعيا فخالف ابن عباس في مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا ابل يلزم بل ذبح شاة استدلالا بفداء اسمعيل فلم ينكره احد فصار اجماعا وروي عن ابي حنيفة

Marfat.com

مبحث الاجماع

انی لا اقلد التابعی لانهم رجال ونحن رجال الا ان قول الصحابی انما یقبل لاحتمال السماع واصابة رأیهم ببرکة صحبة النبی علیه السلام وهو مفقود فی التابعی وهو مختار شمس الائمة وهذا کله ان ظهرت فتواه فی ضمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه ولم یزاحمهم فی الرأی کان مثل سائر ائمة الفتوی لا یصح تقلیده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فی بیان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو فی اللغة الاتفاق وفی الشریعة اتفاق مجتهدین صالحین من امة محمد علیه السلام فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی ورکن الاجماع نوعان عزیمة وهو التکلم منهم بما یوجب الاتفاق ای اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی هذا ان کان ذلک الشیء من باب القول او شروعهم فی الفعل ان کان من بابه ای کان ذلک الشیء من باب الفعل کما اذا شرع اهل الاجتهاد جمیعا فی المضاربة او المزارعة او الشرکة کان ذلک اجماعا منهم علی شرعیتها ورخصة وهو ان یتکلم او یفعل البعض دون البعض ای تتفق بعضهم علی قول او فعل وسکت الباقون منهم ولا یردون علیهم بعد مضی مدة التأمل وهی ثلثة ایام او مجلس العلم ویسمی هذا اجماعا سکوتیا وهو مقبول عندنا وفیه خلاف الشافعی رح لان السکوت کما یکون للموافقة یکون للمهابة ولا یدل علی الرضا کما روی عن ابن عباس رض انه خالف عمر رض فی مسألة العول فقیل له هلا اظهرت حجتک علی عمر رض فقال کان رجلا مهیبا فهبته ومنعتنی درته والجواب ان هذا غیر صحیح لان عمر رض کان اشد انقیادا للاستماع الحق من غیره حتی کان یقول لا خیر فیکم ما لم تقولوا ولا خیر فیّ ما لم اسمع وکیف یظن فی حق الصحابة التقصیر فی امور الدین والسکوت عن الحق فی موضع الحاجة وقد قال علیه السلام الساکت عن الحق شیطان اخرس واهل الاجماع من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی فیه عن الاجتهاد لیس فیه هوی ولا فسق صفة لقوله مجتهد کانه قال اهل الاجماع من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی عن الرأی فانه لا یشترط

بحث الاجماع

فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلانى ان الاجتهاد ليس بشرط فى المسائل الاجتهادية ايضا ويكفى قول العوام فى انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعنى قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبى مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول فى علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة اى نسله واهل قرابته لانه عم قال انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى وعندنا شئ من ذلك ليس بشرط بل يكفى المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اى كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه ع قال ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعى يشترط فيه انقراض العصر فموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابى حنيفة رح يعنى اذا اختلف اهل عصر فى مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابى حنيفة وليس كذلك فى الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخرين ويرتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسئلة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند على رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم

Marfat.com

جوازبيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق
ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح
في رواية معه وفي رواية مع محمد رح ولنشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر
يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف احد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان
لفظ الامة في قوله لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع
المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله ع
يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ
وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعني
ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان كان
في بعض المواضع بسبب لعارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تع وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر
الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس
بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل المؤلف

مبحث الاجماع

من الشعرات واشباهها ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له
داع مقدم عليه من دليل ظني او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والاصح
المختار انه لابد له من داع على ما قال المصنف والداعي قد يكون من اخبار الآحاد والقياس
اما اخبار الآحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله لا تبيعوا
الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس
على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايضا كاجماعهم
على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المصنف انه لابد لنقل
الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان
كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى
وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل
دون العلم مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر
وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث
المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان
الاجماع لم يكن في زمن الرسول وانما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس الا آحاد او متواتر ثم هو على
مراتب اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله مراتب في القوة والضعف واليقين والظن
فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر
المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر رضه ثم الذي نص البعض وسكت

مبحث الاجماع

مبحث الاجماع

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسألة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين فلا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى هذه المسئلة احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال باب القياس

بحث القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة لمقابلة التغيير فيما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان العلة هي هو مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكر كون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فلا يحتاج الى القياس ولان النبي ع قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ لا نعلم ان هذا هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب لا يكون مباينا له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والفساد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره فكانه قال قيسوا الشئ على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برائي فقال ع الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره

بحث القياس

وما حماه الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وكل شيء في القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب وأما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيصير حاصل المعنى قيسوا يا اولي الابصار احوال انفسكم باحوال هذه الكفار وتأملوا بانكم ان تصدوا العداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك الكفار وهذا هو ثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فكما ان العداوة علة والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فيكون حجية القياس ثابتة بالدليل المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لو اجري على عمومه من رد كل الشيء الى نظيره وان كان واقعا في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس نقلا اي ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان خص بالتأمل في العقوبات لوروده فيها كان اثبات حجية القياس عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس والا يلزم الدور وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان التأمل مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد من التأمل في العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس لئلا يلزم الدور بيانه اي بيان

ع‍ متعلق بالمنفی ١٢ منه

القياس فی كونه رد الشئ الی نظيره ثابت فی قوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ويروی كيلاً بكيل ووزناً بوزن مكان قوله مثلاً بمثل وقوله الحنطة يروی بالرفع ای بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروی بالنصب ای بيعوا الحنطة بالحنطة وهو الحنطة بكيل قوبل بجنسه وقوله مثلاً بمثل حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين فی الاحوال شرط والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الی الحال التی هی شرط فيكون المعنی وجوب البيع لشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعنی الكيل فی المكيلات والوزن فی الموزونات بدليل ما ذكر فی حديث آخر كيلاً بكيل واراد بالفضل فی قوله والفضل ربوا الفضل علی القدر دون نفس الفضل حتی يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الی ان يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فی القدر ثم الحرمة بناء علی فوات حكم الامر يعنی حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعی اليه ای العلة الداعية علی وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية فی القدر بين هذه الاموال يقتضی ان تكون امثالاً متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنی فذلك القدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية فالجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلاً بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير ولم يوجد القدر كما فی العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد علينا انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد ان تكون فی الوصف ايضاً وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء هذا حكم النص ای كون الداعی الی وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرای فالمراد بهذا الحكم الثانی غير ما اريد

بحث القياس

مبحث القياس

يا لحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو معنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثال متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اي اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله اي عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف اي القى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على جمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا الخيبر ثم اخرجهم عمر رضه من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر المصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر

يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام وقيل يحشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا اي تأملوا في معنى النص للعمل فيما لا نص فيه فاعتبروا لان باحوالهم وتحترزوا عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي في القياس الشرعي تأمل في علة النص وتعديها الى الفرع لتثبت حكم النص فيه والاصول في الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد في الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول في الاصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كناية عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من دليل مميز العلة من غيرها ويبين ان هذه العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشرعا كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة القياس ودفع قياس خصمه فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اتفاقا اي ان الاصل هو المقيس عليه في الابتداء في حكمه داخل على المقصود والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر

مبحث القياس

مبحث القياس

اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص
الدال على حكم المقيس عليه ليكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال
على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو الاصل فيدل على
حكم المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي
ان يقاس عليه من هو على حال منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا
الحكم وقصته ما روى ان النبي اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه و
قال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك
اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك
فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال من شهد له خزيمة فهو حسبه
فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط
العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون
الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم
مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس لان القياس يقتضي فساد الصوم به وانما بقيناه بقوله ع
للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره كما قاسهما
الشافعي وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان
واحدا بالتسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير
والثالث كون الفرع نظير الاصل لا دونه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد
فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على سياقي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء
بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة

والاثمان للتعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على الاول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محرم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى للواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني وانا لا نجوزه وانما يجوزه اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا لانه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما عليه الشافعي رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكون هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل هو المسلم الى اطلاقها في الفرع عن الغاية لان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم ولا التعدية من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطي والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهم دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطي

مبحث القياس

Marfat.com

والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى
دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان والجأه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما
وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا ضير فيه فان اكثر المسائل تتفرع
على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص
بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق
عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان تقاس على رقبة كفارة
القتل وتقييدها بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص
وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص
جميعا كما هو داب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص
موجودا ليثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله
انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا
سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سوى
انه تعدى الى الفرع فعم وانما خصصنا القليل من قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل في قوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص
الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما
خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في
الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام
في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح

مبحث القياس

بحث القياس

يأول في المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فيبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نؤول في المستثنى منه ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف الاقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير فالمراد بالمستثنى منه الاحوال للكثير لا القليل فصار التغير بالنص اي بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا اي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سؤال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة والتعدي الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل رزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل احد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي ياخذ الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده

في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثالها والشاة لا توفي الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها البلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يحنث احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم يبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو معنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي اضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل و الفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته

مبحث القياس

مبحث القياس

كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيراً له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال ونجوز ان يكون صفة لازماً او عارضاً فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليتهما فيكون في حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي يعلل حرمة الربوا بها وهي متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله فانه دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجراً فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب الوضوء واسماً عطف على قوله وصفا ومقابل له اي نجوز ان يكون ذلك المعنى اسماً كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانه دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالاً للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالاً للوصف العارض كما مر وجلياً وخفياً الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف للسؤر الهرة في قوله انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهم بعض دون بعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك الاقتيات والادخار وحكماً هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اي نجوز ان يكون ذلك المعنى حكماً شرعياً جامعاً بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزئني ان احج عنه فقال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل

Marfat.com

منک قالت نعم قال فدین اللہ احق بالقبول فقاس النبی الحج علی دین العباد والمعنی الجامع بینہما ہو الدین وہو عبارۃ عن حق ثابت فی الذمۃ واجب الاداء والوجوب حکم شرعی وفرداً وعدداً الظاہر انہ ایضاً تقسیم للوصف فالوصف الفرد کالعلۃ بالقدر وحدہ او الجنس وحدہ لحرمۃ النساء والوصف العدد کالقدر مع الجنس علۃ لحرمۃ التفاضل والحاصل ان قولہ اسماً وحکماً لا شبہۃ فی انہ مقابل للوصف وان قولہ لازماً وعارضاً لا شک فی انہ قسم للوصف واما الجلی والخفی وکذا الفرد والعدد فقد اوردہ علی سبیل المقابلۃ والتداخل والظاہر انہ قسم للوصف اذ لم نجد لہ مثالاً الا فی قسم الوصف وقد یسمی المعنی الجامع الوصف مطلقاً فی عرفہم سواء کان وصفاً او اسماً وحکماً علی ما سیاتی وہذا کلہ من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع لہ ویجوز فی النص وغیرہ اذا کان ثابتاً بہ ای یجوز ان یکون ذلک المعنی منصوصاً فی النص کالطواف فی سور الہرۃ وان یکون فی غیر النص ولکن ثابتاً بہ کالامثلۃ التی مرت الآن ثم شرع فی بیان ما یعلم بہ ان ہذا الوصف وصف دون غیرہ فقال ودلالۃ کون الوصف علۃ صلاحہ وعدالتہ فان الوصف فی القیاس بمنزلۃ الشاہد فی الدعوی فکما یشترط فی الشاہد للقبول ان یکون صالحاً وعادلاً فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاہد لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالۃ فکذا فی الوصف ثم بین معنی الصلاح والعدالۃ علی غیر ترتیب اللف فبدأ اولاً بذکر العدالۃ بقولہ بظہور اثرہ فی جنس الحکم المعلل بہ ای بان ظہر اثر الوصف فی جنس الحکم المعلل بہ من خارج قبل القیاس وان ظہر اثرہ فی عین ذلک الحکم المعلل بہ ثمہ فبالطریق الاولی وجملتہ ترتقی الی اربعۃ انواع الاول ان یظہر اثر عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم وہو متفق علیہ کاثر عین الطواف فی عین سور الہرۃ والثانی ان یظہر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وہو الذی ذکرہ

مبحث القیاس

مبحث القياس

المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح
والثالث ان يوثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء
فان الجنس الاغماء وهو الجنون والحيض تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في
جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان الجنسه هو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط
الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد طال الكلام فيها صاحب التوضيح
ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها
النبي والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح
بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف اختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح
هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا او
ان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها
اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون
الشافعي رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية
النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي
اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر موثر في
اثبات الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة
المزاولة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذي نقول في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف
الذي قال النبي في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في
الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السؤر فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح

دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته أي دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده لا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس بحجة عندنا لانه لم يظهر تاثيره ولان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة والقوم قد تعرضوا له

ومثله التعليل بالنفي اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للحجية التعليل بالنفي وقد وقع في بعض النسخ فهو من جنسه لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من البين حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء ولان علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص فانها تندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط والغيبة هو ادنى درجة من المال من ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح

الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب فهلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل

مبحث القياس

محمد ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة وهكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي لا يصح مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي ره ولهذا قال ببقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا هو ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد فيغيرها لا لمجرد استصحاب الحال وذلك اي الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فيقال [illegible] حال ان البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فياخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسألة في الشقص

بحث القياس

مبحث القياس

ليتحقق فيه خلاف الشافعي اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر رح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال علم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالجامع الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد

Marfat.com

في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحية الدليل لاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اي من عتق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا العدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك في فساده عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك في فساده بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس بديهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم يجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجود الحكم في علمه وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي حقيقة

بحث القياس

الوجود والعدم فلابد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك
وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا
من كان هودا او نصارى تلك اما نيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان
التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال
وجملة ما يعلل له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين بيان
لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذي يجيء فيما بعد
في قوله وحكمه الاصابة بغالب الراي وهذا بيان ما يثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه
اي اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط
الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او غيره
فلابد ههنا من ثلثة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية للحرمة النساء مثال لاثبات
الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالراي والتعليل
وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة
الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال للشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالراي والعلة
وانما نثبته بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

مبحث القياس

لقوله عليه السلام اعلنوا النكاح ولو بالدف فشرطت العدالة والذكورة فيهما اي في شهود النكاح مثال
لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه
بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة
والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولكونه ليس بمال
كما نقلناه سابقا او البتيراء تصغير بتراء التي تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة
وهو مثال للحكم اي اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالراي العليل
وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عليه السلام نهى عن البتيراء والشافعي رح يجوزها عملا بقوله عليه السلام اذا
احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفه
كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالراي فاثبتنا وجوبه بقوله ان الله تعالى زادكم صلوة
الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابي بقوله هل
علي غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اي الحكم
في ما لا نص فيه بغالب الراي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح
القياس بدونه والتعليل يساويه في الوجود جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
كالتعليل بالثمنية في الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان
علية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو
توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف
على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور وله انه دليل لنا ان دليل الشرع لابد ان يكون
موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا في المنصوص عليه لانه
ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم في الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الاربعة

بحث القياس

الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيها بل هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم من نص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق اذ هو وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة يمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به بطلان مطلقا ابتداء او تعدية فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله

بحث الاستحسان

والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي بضده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه لانه بيع المعدوم لكنا جوزناه بالاثر وهو قوله ع من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يأمر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها للضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجسها وطهارة سؤر سباع الطير

مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسؤر
متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انها تاكل بالمنقار
وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها
النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في
تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة يعلم بها تقديم احدهما على الآخر
فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه
لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بالقوة اثرها
من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه
قوي الاثر ولذا قدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج
من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة
وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى آية
السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزئه الاصل في هذا انه ان قرأ آية
السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع في موضع آية السجدة
وينوي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا
لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع
على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم
والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان
ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها

بحث الاستحسان

واما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل بهذا الاصل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الأخر يعني مايكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه

الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب تحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع وهذا حكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين والاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فح كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله اذا اختلف المتبايعان

بحث الاستحسان

عه اى مولانا عبد السلام الاعظمى دامته

وسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا يقتضى وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد ولا الى الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف فى الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون لمن فقال وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التى قلنا من الخاص والعام والامر والنهى وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما فى الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هى منه وذلك قدر خمسمائة آية التى الفقها وجمعتها انا فى التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة فى اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك الف قدر ما يتعلق به الاحكام على ثلث الاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط ومما يحتاج اليه لان تعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة فى المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه تضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأى اى حكم الاجتهاد لذكره قريبا وحكم القياس لذكره فى الاجمال اصابة الحق بغالب الرأى دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطى ويصيب والحق فى موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود فى المفوضة وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيى ان اصبت فمن الله وان خطأت فمنى ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك

بحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان المجتهد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم
من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر وقد روي
هذا اي كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفة ايضا ولهذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه
وانما غرضه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا
الاختلاف في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية
فان المخطي فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم
ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد منهما بتضليل الآخر
لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين ثم لم يقل احد منهما بالتعصب او
ذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب
والسنة فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطي فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطا كان
مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه
مال الشيخ ابو منصور وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطي انتهاء لانه اتى بما كلف به
في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه ان اخطا في آخر الامر وعاقبة الحال
فكان معذورا بل ماجورا لان المخطي له اجر والمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داود
وسليمان حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود بشيء واخطا فيه وسليمان بشيء آخر واصاب
فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا تلك
الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات
فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء

المقدمات وان اخطأ ادى في آخر الامر والقصر مع الاستدلال مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اى لاجل ان المجتهد يخطى ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا للبعض كمشائخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء ولان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اى بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعى اولا صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيانه في ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم انه يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك يلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم

مبحث الاجتهاد

عہ مولانا عبد السلام الاعظمی رحمۃ اللہ علیہ

لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا

للحكم دليلا على عدم العلة وبنى على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع

وهى خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد

صورة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم بالم يوجد

رضاء المالك وعد هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام

لان التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت

صورة وان لم تعتبر شرعا ولهذا اعدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا

يرد عليه هذا الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فى البيع فانه وجدت العلة بتمامها

ولكن لم يبتدء الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك

ولكنه لم يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار

العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن

من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان

طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه

يلجئهم الى القول بالتاثير والمؤثرة لنا ويدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث

هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر

وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازدياد ها على ما بين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها

اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلل

بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية فى صوم رمضان

بحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

الصوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت لفرض رمضان فاوردوا العلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اذ انما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن ندفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض بل المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعي عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبل قط والممانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهي اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي تدعيه وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اي لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعي في اثبات الولاية على البكر انها بكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر تاثير

في موضع آخر بل صالح له هو صفو او في نفس الحكم اي لانسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شئ آخر كقول الشافعي في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لانسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون سنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لانسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسألة المذكورة لانسلم ان التثليث سنة في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما بل بالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ولكن وجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتأثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان تفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف

مبحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض اما المناقضة فهي مرادفة عندهم للنقض كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي ما افترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة فينبغي ان تفرض النية فيه فلا بد ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة للنجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة للنجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جواب ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني بسواء ولكن لما كان المني اقل اخراجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا ففي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم ولهذا يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدث ووقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التأثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر الهرة لكن الهرة انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تأثيره قلنا ثبت تأثيره بقوله

انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا تتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتي وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها ومجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل النقض من جانب الشافعي ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اي ندفع هذا النقض بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا ازالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان في العروق فانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة فهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن تقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيه اي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وههنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد

بحث الاجتهاد

الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه اذا لم يسل يعني يورد
علينا من جانب الشافعي رح في المثال المذكور بطريق النقض بان الاول دفعناه بطريقين
والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء
ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان
انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله
فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في ذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا
لقيام الوقت في صورة سلس البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا
يساوي البول المقيس عليه فصار مجموع وجوه النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض
شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان هي اقامة الدليل
على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول
والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول
والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله
لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض
ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها مناقضة ولم يسم
مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب
القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا
اذا جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب الا الوصف المحض الذي لا يقبله
كقولهم اي الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام

بحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة الرجم بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اي لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة لدليله بانه لا يصلح علة والتخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فلا يقلب بعينه ولكن هذا التخلص لا ينفع ههنا للشافعي رح اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك وينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

بعد تعینہ کصوم القضاء وانما یحتاج الی تعیین واحد فقط لا زائد فیہ فہذا کذلک لکنہ انما تعین
بالشروع وہذا تعین قبلہ من جانب الشارع حیث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا
عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فی انہ لا یحتاج الی تعیین بعد تعین
لکن لرمضان لما کان معینا قبل الشروع فلا یحتاج الی تعیین العبد وصوم القضاء
لما لم یکن متعینا قبل الشروع احتاج الی تعیین العبد مرۃ وقد تقلب لعلۃ من وجہ آخر غیر
الوجہین المذکورین وہو ضعیف کقولہم ای الشافعیۃ فی حق النوافل حیث لا تلزم بالشروع
ولا تقضی بالافساد عندہم ہذہ عبادۃ لا یمضی فی فاسدہا ای اذا فسدت بنفسہا من
غیر افساد بظہور الحدث من المصلی لا یجب اتمامہا وہذا بخلاف الحج فانہ اذا فسد یجب المضی
والقضاء بعدہ فلا تلزم بالشروع کالوضوء فانہ لما لم یمض فی فاسدہ لم یلزم بالشروع
فیقال لہم لما کان کذلک وجب ان یستوی فیہ ای فی النفل عمل النذر والشروع باللزوم
کما استوی عملہما فی الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذی جعلہ الشافعی دلیلا علی عدم اللزوم
بالشروع فی النفل وہو عدم الامضاء فی الفساد جعلناہ علۃ لاستواء النذر والشروع ویلزم منہ
اللزوم بالشروع فکان قلبا من ہذہ الحیثیۃ وانما کان ہذا القلب ضعیفا لانہ ما اتی بصریح نقیض
الخصم اعنی اللزوم بالشروع بل اتی بالاستواء والمزدوم لہ لان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا فی
الوضوء من حیث کونہ غیر لازم بالشروع والنذر وفی النفل من حیث کونہ لازما بہما ویسمی
ہذا عکسا ای شبیہا بالعکس لا عکسا حقیقیا لان العکس الحقیقی ہو رد الشیء علی سننہ الاول کما یقع
فی قولنا ما یلزم بالنذر یلزم بالشروع کالحج وما لا یلزم بالنذر لا یلزم بالشروع کالوضوء وہو یصلح للترجیح
علی ما سیاتی لان ما یطرد وینعکس اولی مما یطرد ولا ینعکس وہنا لما کان رد الشیء علی خلاف سننہ الاول کان دون العکس
فی القلب شبیہا بالعکس وانما جعلہ عکسا اتباعا لفخر الاسلام والثانی المعارضۃ الخالصۃ

مبحث الاجتهاد

عن معنى المناقضة ويسمى بذاتي عرف المناظرة معارضة بالغير وهي نوعان احدهما
المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في المقيس
وله خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك
الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منها او ذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل
صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما انقال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم
الثاني منها ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء
فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن
يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسألة
صوم رمضان بعد تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله
تفسير اي زيادة هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات لما لم ينفيه الاول
لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع
وهذا هو الحق وقد وهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يثبته الاول
او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشأ
من تحريف الواو الى او ونظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح
كالتي لها اب فقال الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي
لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا في التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض اياها
ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

مبحث الاجتهاد

Marfat.com

وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوى فيه ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير وهو قوله وجب ان يستوى وفيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه او في حكم غير الاول لكن فيه نفي للاول عطف على قوله بعينه ذلك الحكم اى لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس ومنها نظيره ما قال ابو حنيفة رح في المرأة التي نعي اليها زوجها اى اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي للاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه وهو اولى من الغائب فيظهر فقه المسألة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل

مبحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

اى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة فى علة المقيس عليه وهو ان يقول عندى دليل يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئى آخر لم يوجد فى الفرع وهى ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا فى بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا فى الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثانى كما اذا عللنا فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل مع الجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل هى الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه هو الارز والدخن او مختلف فيه اى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل فى المسألة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعنى الفواكه وما دون الكيل فهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فان لم يكن صفة متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل الاصول فاذكر على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة ليقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بالاتفاق

ومثاله معارضته ما قال الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز منا المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس مع هذا الفرق هو لمعارضة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السوال ان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على المفارقة لا يقبل منه فكان حقا ان نورده نحن على سبيل الممانعة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ عتاقه عندك لما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يأت المجيب بالترجيح صار منقطعا وان يأت له فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا حكم المعارضة في القياس اما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين الا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا ترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا ترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا ترجح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير كان في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا ترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا ترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما

بحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر في نسبة الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر جز رقبته كان القاتل هو الجاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع لشخصين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتاتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه لازما للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

فيه كصوم القضاء لان هذا اى وصف الفرضية الذى اورده الشافعى مخصوص فى الصوم بخلاف التعيين الذى اوردناه فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع فى البيع الفاسد اى اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باى جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسالة رد الوديعة والمغصوب والمبيع الفاسد وبكثرة اصوله اى اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان فالمشهود له الاصلان ترجح هذا على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة وجه التشبيه فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا فى مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه فانه يشهد له مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعى انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اى اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فى مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعى انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان فى الذات احق منه فى الحال اى من الرجحان الحاصل فى الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له

في الوجود والظهور للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها او شواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها المالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي واشار اليه المص بقوله وقال الشافعي صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة يشرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في تحريم الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص

مبحث الاجتهاد

ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص يرجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك فمثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتاثير دون العلة وكثرة فرب علة ذات جزء يكون اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا

هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه اي اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما فهم من كلام البعض كانت غايته ان يلجي الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع مالا انه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل ايضا بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فح ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعني احتمال الكتابة للفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسألة المذكورة بعينها

مبحث الاجتهاد

اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق مثلا فهذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال فهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه تسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاج نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصرح عنه بقوله ومحاجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مرادها فساغ للخليل ان يقول هذا لبس باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحي بقبض الروح من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا يتاملون في حقائق المعاني الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز ثم لما فرغ المصرح عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول شرع في الثاني فقال فصل في جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان

بحث الاحكام

الاحكام وما يتعلق بالاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعدية ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق بالاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذى يعلم من التوضيح فى ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرها والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى التحقيق الاحكام هى صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب فى العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعنى المحكوم به ومبحث المحكوم عليه ياتى بعده فى بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعنى المحكوم به الذى هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فانه تعالى عن ان ينتفع بشىء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء فى ذلك والثانى حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجرى فيه الارث والعفو وعند الشافعى رح حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب

لحرمان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية
انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي
الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح
بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان
وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار
والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل
في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة لمحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن
ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق والحج
الزوائد هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب
قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه ولهذا يجري
به الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى
العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة
من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد
وعبادة فيها معنى المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة
لمحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق
عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما مانهم بالنفقة والولاية وجب
ان يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة
للارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واحالها بيد آخر

مبحث الاحكام

ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحل فعلم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولا استوجبها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان تعلق بذمة العبد شئ منه حتى يجب عليه اداءه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمه من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماس الغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جنسها سواء كان حقا لله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداءه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس

بحث الاحكام

خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض و كذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء و عند الشافعي ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز تيمم واحد صلاتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتبتني عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامة المتيمم للمتوضيين انه يجوز عند الشيخين فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر ولا يجوز عند محمد وزفر لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما ثبت الاصل به وشرطه اي شرط كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل والا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا ويظهر هذا اي ثمرة احتمال الاصل الوجود في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا يجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

بحث الاحكام

بحث الاحكام

ظاهر في الحال فتجب الكفارة ثم واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو
ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون
طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير
ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجوده كما يضاف ذلك الى الشرط
ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى
العلة لكن تتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة
الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سياتي كدلالة
انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها
تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل
بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده
اذ لا يلزم ان من دل احد على فعل سوء يفعله البتة بل لعل الله يوفقه على تركه مع دلالته
فان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة
وعلى هذا ينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه
صاحب سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة
فيه واما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه كفعل الدلالة
كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت
العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب
الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة

مبحث الاحكام

وهذا هو القسم الثاني من السبب فيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لاتضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص واليمين بالله تع بان يقول والله لافعلن كذا او لا افعل كذا والطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب انما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين لغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي رح اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو مجاز خالص بل مجاز له شبه الحقيقة وعند زفر رح مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي ذهب اليه زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق

وقت التعليق الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه يمكن
ومحلها ذمة الحالف وهى موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثانى كانه ح قال انت طالق
فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة
فلابد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله
لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا فى محله كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطل
والحاصل ان الشبهة تجرى مجرى الحقيقة عندهم فى طلب المحل فى اكثر المواضع احتياطا
كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود
المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال
قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب فى عين حال التعليق
شبه التنجيز فى اقتضاء المحل فعند فوات المحل بطل فزفر رح لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسألة
المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت
طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء ومع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء فى
المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق ح فاجاب عنه المص بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى
المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط فى حكم العلل يعنى ان الشرط وهو النكاح فى حكم العلة للطلاق لانه علة
لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق وكان هو علة العلة فصار التعليق بالشرط هو فى حكم
العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه هى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق
قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضى وجود المحلية وشبهة
التعليق بالملك حكم العلة تقتضى عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا
تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل وفى الايجاب المضاف سبب فى الحال مقابل للايجاب

بحث الاحكام

المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا سبب للحال لكن تأخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار الاضافة فيحتمل ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اي بلا واسطة احترز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف لكن المصنف لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة

بحث الاحكام

في حيز الاسباب ووصفاله شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام اذا عرفت هذا فالآن
نشرع على تقسيمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اي العاري
عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه يؤثر فيه وهو
مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى
كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق
ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع
ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه يتاخر الى وجود الشرط ولا معنى
اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث
علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف
على البيع بشرط الخيار وهو مثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى
للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له
مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع
الطلاق لا حكما لتاخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع
له فانه ايضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر
في وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان
الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة لملك المنفعة اسما لانه وضع لها والحكم يضاف
اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد
شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل فهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون

بحث الاحكام

Marfat.com

مبحث الاحكام

علة حكما والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب فهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له ثلاثة امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل في العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا في الحجر لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزكية عند ابي حنيفة فانه علة للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصار كما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا للقسم التاسع كما سيأتي ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب فهي من وجه تشبيه لما ذكرنا في السبب والعلة جميعا والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر في الحكم اولا لان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم التاسع كما سيأتي ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف بما ذكر في اليمين وهو علة اسما لا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل كحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر جزئي العلة فانه هو المؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك آخرهما بان اشترى

قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزء اخيرا بان اشترى عبد المجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما كما عرفنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم المرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة المسفر وحكما لانها تثبت عند نفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقة متعذرا وكان النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه والآن تمت اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشئة من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنف وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كالحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل عندنا سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي اما تمثيل او نظير والتي تتقدم على الفعل بمعنى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يميز في اقسامه الآتية بين الداعي والدليل فربما اتفق فيها احال الداعي وربما اتفق فيما حال الدليل على ما ستعلم وذلك اي قيام الداعي والدليل انما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل

مبحث الاهلية

مبحث الاحکام

رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف عليه كل احد ما لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من محرمها ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع الى الدخول او للاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة والمس اقيم مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر والطهر فان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل مدار الاعليها وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطي وان لم تكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض او الطهر الذي وطيها فيه الفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول

الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه يشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة وينبغي ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البير في الطريق فانه شرط التلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البير ازالة للمانع ورفع المانع من قبيل الشروط والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان اذ حفر في غير ملكه واما ان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البير فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط السيلان ما فيه اذا الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي للشيء خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا للتلف ما فيه ولنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البير فانه في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب القفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو متأخر عن التكلم قوله

مبحث الاحكام

Marfat.com

انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار التي توجد اولا يكون شرطا اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما في ما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معنا

مبحث الاحكام

بحث الاحكام

على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته بحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط قط او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في النكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من غير ان تعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان تعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة

Marfat.com

لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اى سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود بهم وثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه هو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون بدون العقل فلذا بدأ بذكر العقل فقال

فصل في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة وانه خلق متفاوتا فالاكثر منهم عقل الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وقد قالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع اذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شيء

بحوث الاهلية

فيجب ايجابه وتحريمه ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح
واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما
استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية
امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل
فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط
وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال
مبين وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل
في التوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد
عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق جبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من
اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي
عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا وحينئذ لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا
في التخريج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور و
مذهب ابي حنيفة رح ما ذكره المصنف بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل
فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال
واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان
الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات
الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل
يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة
ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك

بحث الاهلية

Marfat.com

او اعتقد الشرك لم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق لقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي ما دام لم يولد كان جزءا من الام العتيق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له فان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب يلزمه اداؤه وليه لانه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه كالضرب الايلام دون حرمان الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها واما ضربه عند اساءة الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول

مبحث الاهلية

بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما وانما المقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود من العقوبات هو المواخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك والنوع الثاني

مبحث الاهلية

اهلية اداء وهي نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء تعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعدادهما فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل وتبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب فقال في حق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا افتخر بذلك وقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا ٭ غلاما ما بلغت اوان حلم ٭ وعند الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح

في حق الاحكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلزوم اداء لانه لو توصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين لكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها تصح منه الاداء من غير لزوم عهدة وضمان فان شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه وان افسد لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي يقع اذا دعت اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس هو قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات

مبحث الاهلية

Marfat.com

ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا والفم هو شالب وجالب فلابد ان ينضم اليه رأى الولى حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولى فعن ابى حنيفة رح روايتان فى رواية ينفذ وفى رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعى كل منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اى عبارة الصبى فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولى بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولى ههنا فتعتبر عبارته فى الوصية باعمال البر لانه يستغنى عن المال بعد الموت وعندنا هى باطلة لانها ضرر محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك تخير الولد عنده ويختار ايهما شاء لان النبى خير غلاما بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولى فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبى انه كان لاجل دعائه بالا نظر فوفق لاختيار الانفع ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع فى بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده ياتى المكتسب الذى ضد السماوى وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء والاكراه

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

واذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان ولان آدم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول اولاده كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه ثم يعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يقر في اوان الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه العهدة اي حاصل الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة وله ما لا عهدة فيه اي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقدم هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن ميراثه

لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي واورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه يعني عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رحمه الله يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه

بحث الاهلية

مبحث الاهلية

فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه توكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه العيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يواخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقولنا لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذ النسيان لا يلزم القضاء لكنه اذا

بحث الاهلية

كان غالبا كما في الصوم وتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم يميل النفس
بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه وفي الذبيحة يوجب
الذبح هيبة وخوفا لتنفر الطبع عنه وتغير حالة فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه
عندنا وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم
يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه لا يغلب
فيها ذلك لان حالة الصلوة وهيأتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في
حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز
عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبعية تحدث للانسان بلا اختيار
فاوجب تاخير الخطاب والاداء لا منع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه
وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى
بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او عتق او اسلم او ارتد في
النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوة
لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة
لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء
عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت
قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت
عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا في كل حال
سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض
الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا الا ما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا في الصلوة

مبحث الاهلية

وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي اذا اغمى عليه وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصلوة نادر فلا يعتبر حتى لو اغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يندر استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات وان كان بحسب الحس اقوى وجسيم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه ابتداء اذ الرقية لا تثبت ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك ان اسلم يبقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى مسلم ارض خراج يبقى الخراج على حاله ولا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي بسبب هذا الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خرقة القصاب التي يمسح بها دسومة يده وهو وصف لا يتجزأ ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق

كالعتق الذي هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه ولذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ايضا لا يتجزى لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر او ثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا المعنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك وهو متجزي لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطي وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان الحكم لا يتفاوت لانه لما صار احق بمكاسبه يتوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى

مبحث الاهلية

Marfat.com

لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار بالمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك

لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد

بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر

كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين مالم يعتق او لم يكاتب

ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان للحر ان تحل اربع نساء

والرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل دمه

معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان مؤمنا يستحق

الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بدار اي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار

الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف

من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية

والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين

كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى

محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيها بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته

اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي ان ينقص

منه عشرة دراهم حطا للمرتبة عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل

الحر بالعبد قصاصا عندنا وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه

القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك

فيما بين الذكر والانثى وان كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي رح

لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

وصح امان المأذون عطف على قوله القيل اى لاجل كون العبد مثل الحر فى العصمة صح امان المأذون بالقتال لا المأذون فى التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال صار شريكا فى الغنيمة فالامان تصرف فى حق نفسه قصدا ثم يكون فى حق غيره ضمنا وانما قيد بالمأذون لان فى امان المحجور خلافا فعند ابى حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له فى الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعى يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين و اقراره بالحدود والقصاص اى صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذى هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن و بالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع فى المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال فى القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله فى المأذون وفى المحجور اختلاف اى ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابى حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابى يوسف رح يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق و دلائل الكل فى كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافى اهلية الحكم والعبارة اى يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت وانه اى والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث والغرماء فى ماله كان المرض من اسباب تعلق حق

مبحث الاہلیۃ

الوارث والغریم بمالہ فیکون من اسباب الحجر بقدر ما یتعلق بہ صیانۃ الحق ای حق الغریم والوارث ویکون المریض محجورا من قدر الدین الذی ہو حق الغریم ومن الثلثین الذی ہو حق الوارث ولکن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ویموت من ذلک المرض فحینئذ یظہر کونہ محجورا ولکن یکون مستندا الی اولہ ای یقال عند الموت انہ محجور عن التصرف من اول المرض حتی لا یؤثر المرض متعلق بقولہ بقدر ما یتعلق بہ صیانۃ الحق ای انما یؤثر المرض فیما تعلق بہ حق الغیر ولا یؤثر فیما لا یتعلق بہ حق غریم ووارث کالنکاح بمہر المثل فانہ من الحوائج الاصلیۃ وحقہم متعلق فیما یفضل منہا فیصح فی الحال کل تصرف یحتمل الفسخ کالہبۃ والمحاباۃ وہو البیع باقل من القیمۃ اذ الموت مشکوک فی الحال ولیس فی صحۃ ہذا التصرف فی الحال ضرر باحد فینبغی ان یصح حینئذ ثم ینقض ان احتیج الیہ ای الی النقض عند تحقق الحاجۃ وما لا یحتمل الفسخ جعل کالمعلق بالموت وہو المدبر کالاعتاق اذا وقع علی حق غریم او وارث بان یعتق عبدا من مالہ المستغرق بالدین او یعتق عبدا قیمتہ تزید علی الثلث فحکم ہذا المعتق حکم المدبر قبل الموت فیکون عبدا فی جمیع الاحکام المتعلقۃ بالحریۃ من الکرامات بعد الموت یتحرر ویسعی فی قیمتہ للغرماء والورثۃ واما ان کان فی المال وفاء بالدین او ہو یخرج من الثلث فینفذ العتق فی الحال لعدم تعلق حق احد بہ بخلاف اعتاق الراہن حیث ینفذ جواب سؤال مقدر وہو انکم قلتم ان الاعتاق لا ینفذ فی الحال اذا وقع علی حق غریم او وارث ومع ذلک جوزتم اعتاق الراہن عبدا مرہونا تعلق بہ حق المرتہن فاجاب بان اعتاق الراہن انما ینفذ لان حق المرتہن فی الید دون الرقبۃ اذ فی الرقبۃ بقی حق الراہن وصحۃ الاعتاق تبتنی علیہ والحیض والنفاس معطوف علی ما قبلہ ذکرہما بعد المرض لاتصالہما بہ من حیث کونہما عذرا وہما لا یعدمان الاہلیۃ لا اہلیۃ الوجوب ولا اہلیۃ الاداء فکان ینبغی ان لا تسقط بہما الصلوۃ والصوم

Marfat.com

عه قال يحيى بن معين جيد جدى باسره دينار ١٢ منه

لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة فينبغي ان يتادى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لابد ان يفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام في ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد في احد عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام في كل عشرين يوما مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا نعفي والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة اولا دفعا لوهم من توهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما زعم الشافعي وذلك لانها عبادة لابد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه ان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة تتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم على الغرماء او الورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اى الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة

بحث الاهلية

عه مولانا عبد العلي رحمه الله منه

الكفيل يعني بالم يترك مالا وكفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب به من اولاده وانما يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي اقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ تتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل

واشار الى الثاني بقوله وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت لبقي له ما تنقضي به الحاجة لذلك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه تتشفى ببقائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب وسبب يعني يوضع في بيت المال تقضى به حوائج المسلمين ولهذا اي ولان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتياج

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة ويقضى
المولى حيا ليؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون الباقى عنه
ميراثا للورثة ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء
من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى الولاء وان كسبوا الوفاء ويؤدوه
الى المولى او قلنا معطوف على قوله لقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء
ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال
الشافعى رح يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله لعائشة رض لو مت لغسلتك والجواب ان معنى
لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على
ما تقضى به الحاجة يعنى لقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص يحتمل ان يكون ابتداء
كلام فيقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه
شرع عقوبة لدرك الثار وهو تشفى الصدور للاولياء بدفع شر القاتل وقعت الجناية على
اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت اولا
ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة فى
حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت
المجروح لان الحق باعتبار النفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص
غير موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض
درك ثارهم ولكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية
الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان احد الكبيرين

غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضي بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما ثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه عم ورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم ولان للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فيجب له على الغير ويجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كما يجد الميت في القبر وبه كالحي اذا فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد دخل في حصوله وهذا انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته

باكتساب العلم جعل ترك الاكتساب بالجهل واختياره له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر لبعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان

مبحث الاهلية

يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل صاحب الهوى في صفات الله واحكام
الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي لطاعة الامام
الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه الدليل
والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام
وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك
التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات
الاولاد ونحوه فالجهل للفتوى ببيع امهات الاولاد جهل من داود الاصفهاني وتابعيه ذهبوا الى جوازه
لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور يعني
قوله ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعي في جواز القضاء بشاهد
ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية
وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترء عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او
في موضع الشبهة وانه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر عمدا بعد الحجامة
على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح
لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام هذا اذا لم يستفت
فقيها ولم يبلغه الحديث وان بلغه وعرف تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما
اذا افتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية
والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء
متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده
فانها تحل له بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط

مبحث الاهلية

Marfat.com

الجهل عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاءهما لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة فيثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار لان المولى يستبد بالاعتاق فلعلها لم تخبر به لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب او الجد صح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي العزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء والمسكر مثل البنج والافيون على راي المتقدمين دون المتاخرين وشرب المكره والمضطر اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

اياه فهو كالاغماء يعني يجعل مانعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء
كذلك وان كان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع
لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب
وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال منافٍ له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في
الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر
المحرم لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران
وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر
بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر
بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف والقصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ
بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقراره فانه يحد صاحيا والهزل
عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما يصلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ
محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تحمل الاولى ان
يقول وما لا يصلح له بتأخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له وان يقول ولا يصلح له بحذف
كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له هو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة يعني ان الهازل يختار التكلم
ولا يرضى به ولكنه رضي بمباشرة السبب الذي هو التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بالحكم فصار
الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضا بالحكم لا لعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق
من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا

مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان فى العقد ولا يثبت فى ذلك الا بدلالة الحال
فقط الا انه لم يشترط ذكره فى العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع بالهزل ان يعتقد الناس
ذلك بيعا وليس ببيع فى الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره فى العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام
الناس بان البيع ليس بتام بل معلق بالخيار وذلك انما يحصل بذكره فى عين العقد والتلجئة كالهزل
فلا ينافى الاهلية وهى فى اللغة ماخوذة من الالجاء اى الاضطرار فى اصطلاحهما ان يلجئ شئ الى ان
ياتى امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر بحضور الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه
ولم يكن فى الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن الحكم فيهما سواء فى انه لا ينافى الاهلية ثم اعلم ان
مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان فى السر ان يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما فى
الواقع فعقد بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن اربع حالات مبنيا فى كل عقد قد ذكر منها
التفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع اى اتفقا فى السر على ان يظهر البيع بحضور الناس
ولا يكون بينهما اصل البيع فعقد بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاء او اتفقا على البناء اى انهما كانا بانيين
على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء حتى
لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت
الملك مع كون البيع صحيحا ففى الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اى على انهما اعرضا
عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شئ عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالى الذهن عنه او اختلفا
فى البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل
الجد فالعقد صحيح عند ابى حنيفة خلافا لهما فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لان الصحة هى
الاصل فى العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وفيما اذا اتفقا على انهما كانا خالى الذهن وانما

مبحث التلجئة

وان اختلفا فمدعی الاعراض متمسک بالاصل فهو اولی وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء علیها هو الظاهر ففی صورة عدم حضور شیء تکون المواضعة هو الاصل وفی صورة الاختلاف یرجح قول من بنی علی المواضعة فهذه اربعة اقسام المواضعة باصل البیع وان کان ذلک فی القدر بان یقولا ان البیع بیننا وبینک تام ولکن نتواضع فی القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان وفی الواقع یکون الثمن الفا فهذه ایضا اربعة اقسام فان اتفقا علی الاعراض کان الثمن الفین لانهما لما اعرضا عن المواضعة والهزل یکون الاعتبار بالتسمیة وهذا القسم لظهوره لم یذکر فی بعض النسخ

وان اتفقا علی انه لم یحضرهما شیء او اختلفا فالهزل باطل والتسمیة صحیحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذی هزلا به باطل فیکون الثمن عنده الفین وعندهما الف بناء علی ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا علی البناء علی المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا یکون قبول الالف الذی هو غیر داخل فی البیع شرطا لقبول الآخر فیفسد البیع بمنزلة ما لو جمع بین حر وعبد فلا بد ان یکون الثمن الفین لیصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذکر الالف هزلا هو المقابلة بالمبیع فکان ذکره والسکوت عنه سواء کما فی النکاح وهو روایة عن ابی حنیفة رح ایضا وان کان

ذلک فی الجنس بان تواضعا علی ان نعقد بحضور الخلق علی مائة دینار والعقد بیننا وبینکم علی مائة درهم فالبیع جائز علی کل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا علی الاعراض او علی البناء او علی انه لم یحضرهما شیء او اختلفا فی البناء والاعراض استحسانا وذلک لان البیع لا یصح بلا تسمیة البدل وهما جدا فی اصل العقد فلا بد من التصحیح وذلک بالانعقاد بما سمیا وهذا بالاتفاق بین ابی حنیفة وصاحبیه ووجه الفرق لهما بین المواضعة فی القدر والمواضعة فی الجنس حیث اعتبر البیع فی الاول منعقدا بالف وفی الثانی بما سمیا ان العمل بالمواضعة مع الجد فی اصل العقد ممکن فی الاول اذ یبقی من المسمی ما یصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان کان شرطا لکن لا مطالب له من جهة العبد

مبحث الاهلية

Marfat.com

مبحث الاهلية

فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه لعدم المسمى او يوجب خلو العقد عن الثمن في البيع
وهو يفسد البيع فلهذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه
كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة
المواضعة فيه ان يتواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون
في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا تتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال
من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان
المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان
يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا
على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها علانية
بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما
ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان
على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل ثم الفرق لابي حنيفة بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين
في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد
البيع ولا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انهم لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه ووجه
الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع
فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر حينئذ مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل

بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه لانه مقصود فيرجح جانب التسمية على الهزل وان كان
في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا
وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في
الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب به فصار كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد
فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الاخرين
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى ترجيحا
لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله
بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ولا يكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء
على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام
فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لها
في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل
بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل
ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال
سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها
ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فيجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي
الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما
عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل

مبحث الاهلية

باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا وامّا ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال ثم الظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم تتعرض له الشارحون وان كان في الكتب القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكرا اذا اتفقا على الاعراض واختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على انه

مبحث الاهلية

Marfat.com

لم يحضرها شي وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وهذا كله في الانشاءات وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضرة الناس ولم يكن في الواقع اقراره او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضرة العامة ولم يكن منهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب المخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اي اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقده فاجاب بقوله لا بما هزل به اي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو الصرف والتبذير اي تجاوز الحد في تفريق المال اسرافا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب وعليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله عنه اي مال السفيه عن السفيه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وحينئذ لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم انما اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وحينئذ يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم فيها تدبيرها وقياما بها ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعد فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير المرء في هذه المدة جدا اذ ادنى مدة

مبحث الاهلية

۵ مولانا عبد العلی رحمہ اللہ ۱۲ منہ

البلوغ ثنتي عشرة سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير جدا اباً واذا تضوعفت ذلك يصير جدا فلا يفيد منع المال بعده وهذا القدر اي عدم اعطائه المال مما اجمعوا عليه ولكنهم اختلفوا في ان الدليل عليه وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما اشار اليه بقوله وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رح اي سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او في تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل اما فيما يبطله الهزل فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف ماله بهذا الطريق فيكون كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير ادناه ثلثة ايام وانه لا ينافي الاهلية اي اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه يتنوع الى ما يضربه الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل بما يضربه الصوم فيؤثر السفر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغي ان يصح الافطار في يوم سافر فيه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ولو فطر المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم

المبحث الاهلية

Marfat.com

الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حال صحته تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر في حال المرض واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبي فانه كان يرخص المسافر حين يخرج من عمران المصر وان لم يتم السفر علة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى ثلثة ايام بالمسير فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع اذ لو توقفنا الترخص على تمام العلة لم يثبت اثر فيه في حق الكل فيفوت الغرض المطلوب والخطاء عطف على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطاء ووجبت به الدية اذا قتل انسانا خطاء لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع قياسا على النائم ولقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن نقول بان النائم عديم الاختيار والخاطي مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدور الايجاب منه كان خطاء اذ لو لم يصدقه

بحث الاهلية

مبحث الاهلية

في ذلك يكون حكمه كحكم الهازل ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه (والاكراه) وهو عطف على ما قبله في تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على امر يكرهه لا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا الكره (وهو) اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك فيه ينعدم رضاؤه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره صحيحا ولكن لا يرضى او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فان الرضا والاختيار كلاهما باق و الاكراه بجملته اي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان المكره اي عمل منقسم الى هذه الاقسام الاربعة ففي بعض المقام العمل فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفي بعضه العمل رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه رخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق في الاكراه الملجئ والفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح في ذلك الفعل بل ان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض و الرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر ففي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر ففي الرخصة فان الصائم المكره ان كان مسافرا ففرض وان كان مقيما فرخصة ثم لم يوجد ما يساوي الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب حتى يكون مباحا ولا ينافي الاختيار اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد واذا عارضه اختيار صحيح

وهو اختيار المكره بالكسر حتى يرجح الصحيح على الفاسد ان امكن كما في الاكراه على القتل واتلاف

المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه

والا اي ان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال او في جنس الافعال التي لم ينسب الى الاختيار

الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره مواخذا بفعله ثم فرع على هذا القول فقال في الاقوال لا يصلح

المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح

فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح

والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء القولي فيه والاسلام فان هذه

التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ

على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر ايضا وهو المكره

بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة

ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي على عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم

دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل الكذب

وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل والوطي

والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطي بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره

الانسان ان ياكل في الصوم يفسد صوم الآكل لا يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره

ان ياكل مال غيره ياثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره

دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره

على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان

شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره

مبحث الاهلية

Marfat.com

سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان كذا اذا اكره انسان
ان يزني فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على سياق
وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا الاثم مقتصرا
على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه
يرجع على المكره الآمر اما والثاني اي القسم الثاني من الافعال الذي يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره
كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد
ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له
كالسكين في هذا عند ابي حنيفة وقال محمد وزفر رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر
آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح
لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطاء وكذا الكفارة
الاثم تجب عليه ثم لما قسم المص الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى الاقسام
الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين احدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد
الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تاديبه وانفاقه فهو داخل في الاكراه الخطر وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك اذ ليس في التمكين معنى قتل الولد
الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم عنها وقتل
المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه في ذلك
سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم العدم
فكانه قتله بلا اكراه فيجرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلالا لاستعمال فهو

مبحث الاهلية

Marfat.com

داخل في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء مما ثبت بالنص
حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر
فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة
تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه ان احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص
يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن لكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ولعامل معاملة
المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا
داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها ما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا
اي ولاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه
يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسلكني في عدة
السعداء يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا تحمي باس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحابه
واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون ابن ابي سعيد
ابن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت
من تسويد نور الانوار في شرح المنار بسابع شهر جمادي الاولى سنة ١١٠٥ الف ومائة وخمس من هجرة النبي
صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة
شهر المولد من الربيع الاول من السنة المذكورة في مدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة وارجو من جناب
الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين
الطالبين ذوي الخلق العظيم الاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

تمت

بحث الاهلية والخاتمة

خاتمة الطبع

الحمد لله خالق الانام جاعل النور والظلام كاشف الضر والشر والاسقام اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ذو الجلال والاكرام والصلوة والسلام على من قنن قوانين الشرع والآداب فمن اقتدى به فقد نجى واصاب وارسل بالحق بشيرا ونذيرا وداعيا الى الحق باذنه سراجا منيرا انور انوار النبوة قمر اقمار الرسالة والفتوة سيد الابرار والاخيار محمد ن المصطفى حبيب الملك الغفار وعلى آله واصحابه الذين اجهدوا اجهادهم الى توضيح المسالك لحقه حق جهاده فاهتديتم بايهم اقتديتم بلا تفريط وازدياد وعلى العلماء الذين بذلوا مساعيهم لتعرفوا سبل الصواب وحلوا المسائل المستصعبة بانامل افكارهم موافقا للسنة والكتاب ماقرر علم وحرر كتاب اما بعد فهذا كتاب فى اصول الفقه الحنفية موضح لاحكام الشريعة المصطفوية مشتمل على ما تستلذ به الاسماع وتميل اليه الطباع شريف قدره عظيم فضله اعنى شرح المنار المسمى بنور الانوار للملا جيون الاميتهوى رحمه الله القوى عطف اليه الشراح عنان الشرح والتوضيح ومال اليه المحشون بالتحقيق والتنقيح ومنهم من هو مجمع الفضائل منبع الفواضل صدر الاقران والامثال بدر سماء الفضل والكمال مولانا عمى محمد عبد الحليم رحمه الله الكريم ابن مولانا محمد امين الله بن مولانا محمد اكبر بن مولانا ابى الرحم اللكنوى الفرنگى محلى وكان ولادته رحمه الله فى الحادى والعشرين من شعبان ١٢٣٩ه تسع وثلاثين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين فى وطنه لكنؤ وفرغ من حفظ القرآن حين كان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم فقرأ كتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم وبعد وفاته ١٢٥٢ه اشتغل لتحصيل بقية العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والجهابذة الكرام منهم جد ابيه الفاسد مولانا المفتى محمد ظهور الله وخاله جدى مولانا محمد نعمت الله ومولانا المفتى محمد يوسف ومولانا المفتى محمد اصغر رحمهم الله الاكبر وفرغ عن التحصيل وعمره ست عشرة سنة واشتغل بعده فى التدريس والتصنيف والنصح والتاليف ففاز بالدرجة القصوى وكان مرجع اهل الفتوى سافر من وطنه سنة ستين الى بلدة باندا فعظمه رئيسها النواب ذو الفقار الدوله وجعله مدرس المدرسة وولد فيها ابنه المشهور فى الآفاق مولانا محمد عبد الحى رحمه الله سنة اربع وستين وقام هناك ثمانى سنين عاد الى الوطن وبعد اقامته فيه سنة واحدة ذهب الى جونپور فجعله رئيسها الحاج محمد امام بخش مدرسا للمدرسة الامامية الحنفية فدرس هناك تسع سنين وافاض على كثير من الطالبين كانوا ياتون اليه من كل فج عميق ويحضرون درسه من كل حى سحيق ثم سافر الى الوطن سنة ست وسبعين وبايع هناك على يد مولانا محمد عبد الوالى الرزاق القادرى الفرنگى محلى ثم سافر سنة سبع وسبعين الى حيدرآباد الدكن فوقره وزيرها مختار الملك النواب تراب على خان سالار جنگ وجعله مدرسا للمدرسة النظامية فلما جاءت السنة التاسعة بعد السبعين ترخص من النواب وشد الرحال لزيارة الحرمين الشريفين فحضر خدمة الشيوخ العظام مولانا محمد جمال الحنفى وقرأ عليه الرسالة المشتملة على اوائل كتب الاحاديث لمولانا سعيد بن الشيخ محمد سنبهل فكتب له اجازة تامة والشيخ احمد دحلان وكتب له اجازة عامة ثم سافر الى المدينة المنورة سنة ثمانين وحضر خدمة شيخ الدلائل على المدنى فقرأ عليه دلائل الخيرات وكتب الشيخ له ورقة اجازة وايضا محمد بن محمد العرب الشافعى كتب له اجازة وحضر مجلس مولانا عبد الغنى بن مولانا ابى سعيد المجددى نزيل المدينة المنورة وحصل له منه الاجازة والشيخ عبد الرشيد بن احمد سعيد المجددى الدهلوى ايضا كتب له اجازة قصيدة البردة ولما عاد من المدينة المنورة تشرف فى الطريق بزيارة سيد بنى عدنان عليه وعلى آله الصلوة الرحمن فى المنام وصافح بيده عليه السلام ثم لما عاد الى هذه البلدة فوضه مدار المهام العدالة النظامية سنة اثنين وثمانين وكان قد اخبر بذلك فى مكة المعظمة ثم ترخص منه مدار المهام فى جمادى الثانى سنة ثلث وثمانين وسافر مع ابنه الى الوطن واقام هناك سنة وفرغ من عقد نكاحه ثم سافر الى حيدرآباد فى اوائل جمادى الثانية سنة اربع وثمانين واشتغل بانتظام العدالة النظامية لكنه

لم يمهله الزمان وادركه الاوان وكان انتقاله رحمه الله على النمط العجيب والطرز الغريب رآى فى ذى القعدة من السنة المذكورة وهو صحيح لامرض له كانه جالس فى دار العدالة ويقول سيقبض روحى ملك الموت فلما اصبح ذكر هذه الرويا وقال لعل وفاتى قريب اخبرنى الله تعالى فى عالم الرويا ثم مرض مرض الموت من الصفر المظفر من السنة الحاضرة ورآى فى آخر جمادى الاولى كان قائلا يقول كل نفس ذائقة الموت واشتد مرضه فلم ينفعه دواء ولا طبيب وعجز عن الدواء عقل اللبيب وكان رحمه الله يبكى فى المرض كثير البكاء ويقول ليس عندى زاد لسفر دار البقاء فلما جاءت شهر شعبان شرع فى الوصايا واكثر فى دعاء حسن الخاتمة وكان رحمه الله من ابتداء المرض مسرورا فرآى فى منامه قبل وفاته بيومين من سحره ومن بعثه اليه واوصى ابنه بان لايطلع احد عليه فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين من شعبان بلغ الى حضرة الملك المنان فصلى عليه بعد صلوة الظهر ودفن عند رجلى صاحب الكرامات شاه يوسف القادرى من اولياء الدكن حسب وصيته وقد رآه ولده فى المنام مرارا كثيرة كانه يدرس ويفصح ويقول انا بحمد الله وجدت الحظ الوافر كالمطر لما مطر ورآه يوما كانه مضطجع فى المكان الواسع فسألته عما مضى عليه من سكرات الموت وما بعده فقال لى لم اجد بعد سكرات الموت شيئا من الشدائد بل لما مات بشرنى الملائكة الكرام بالنعيم الدائم فى دار السلام وانا بحمد الله فى مكان واسع وفرح للروح وقيل فى تاريخ موته كثير من الاشعار ونعم ما قيل + راح فى الشعبان روح المولوى عبد الحليم + ۱۲۸۵ ونعم ما قيل + واقف راه خدا مولوى عبد الحليم + ۱۲۸۵ واحسن منه ما قيل + غفره + ۱۲۸۵ وله رحمه الله تصانيف منها التحقيقات المرضية لحل حاشية السيد الزاهد الهروى على الرسالة القطبية والقول الاسلم لحل شرح السلم للملا حسن اللكنوى وكشف المكتوم فى حاشية بحر العلوم المتعلقة بالحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية والقول المحيط فيما يتعلق بالجعل المولف والبسيط وحل المعاقد فى شرح العقائد العضدية الجلالى والتعليق الفاصل فى مسألة الطفر المتخلل ومعين الغائصين فى رد المغالطين والايضاحات لمبحث المختلطات الواقع فى شرح الشمسية للعلامة قطب الدين الرازى وكشف الاشتباه فى شرح السلم لحمد الله والبيان العجيب فى شرح ضابطة التهذيب وكاشف الظلمة فى بيان اقسام الحكمة والعرفان هو متن متين فى المنطق وشرحه كثير من تلامذته ونظم الدرر فى سلك شق القمر والتحلية شرح التسوية هو رسالة فى التصوف للملا محب الله الآله آبادى ونور الايمان فى آثار حبيب الرحمن وبركات الحرمين وايقاد المصابيح فى صلوة التراويح والاملاء فى تحقيق الدعاء وغاية الكلام فى بيان الحلال والحرام وخير الكلام فى مسائل الصيام والقول الحسن فيما يتعلق بالنوافل والسنن وعمدة التحرير فى مسائل اللون واللباس والحرير وهذه الحاشية قمر الاقمار لنور الانوار وشرح الموجز للنفيسى فى علم الطب المسماة بحل النفيسى وقد بقى شئ من تكميله فكمله ابنه وهذه التصانيف كلها متداولة بين الانام مقبولة فى الخواص والعوام وله تصانيف اخر شرع فيما قبل مرض موته فلم يمهله الزمان لاتمامه هذا ما انتخبت من حسرة العالم لوفاة مرجع العالم لابنه اخى مولانا محمد عبد الحى رحمه الله المتوفى سلخ ربيع الاول يوم الاثنين سنة ۱۳۰۴

وتوجه الى طبعهما اخى المعظم مولانا الحاج محمد يوسف حفظه الله الحافظ عن كل ما يوجب الحسرة والآف فى مطبعه

اليوسفى مرة ثالثة فجاء بحمد الله على ما تستنير به النواظر وتشتاق اليه الخواطر وآخر دعوانا

ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد الرسل والنبيين وعلى آله واصحابه

وازواجه وذرياته اجمعين

وانا العبد الاواه الراجى نعمة الله ورضاه محمد بركت الله اللكنوى الفرنگى محلى ستر الله عيوبه الخفى والجلى

Marfat.com

الله يجتبي من يشاء ويهدي اليه من ينيب

نحمدك يا من اسمه اسمى الاسامي ونصلي على رسولك محمد النبي التهامي على ما وافقت للطبع

الحسامي

للشيخ الامام الالمعي والقرم الهمام اللوذعي حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي المتوفى سنة ٦٤٤

مع شرحه

العجيب وحل الغريب للفاضل اللبيب المولوي محمد نظام الدين الكيرانوي سلمه الله القوي عنه

النظامي

تحت ادارة المفتقر الى الله الصمد محمد عبد الاحد وفقه الله التزود لغد سنة ١٣٢٤

في المطبع المجتبائي الواقع في بلدة دهلي

(كاپی رائٹ محفوظ)

Marfat.com